

Salvador Muñoz Iglesias

LOS EVANGELIOS DE LA INFANCIA

III

*Nacimiento e infancia de Juan
y de Jesús en Lucas 1-2*



BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

LOS EVANGELIOS DE LA INFANCIA

III

*Nacimiento e infancia de Juan
y de Jesús en Lucas 1-2*

POR

SALVADOR MUÑOZ IGLESIAS

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID • MCMLXXXVII

Con licencia del Arzobispado de Madrid-Alcalá (19-III-1986)

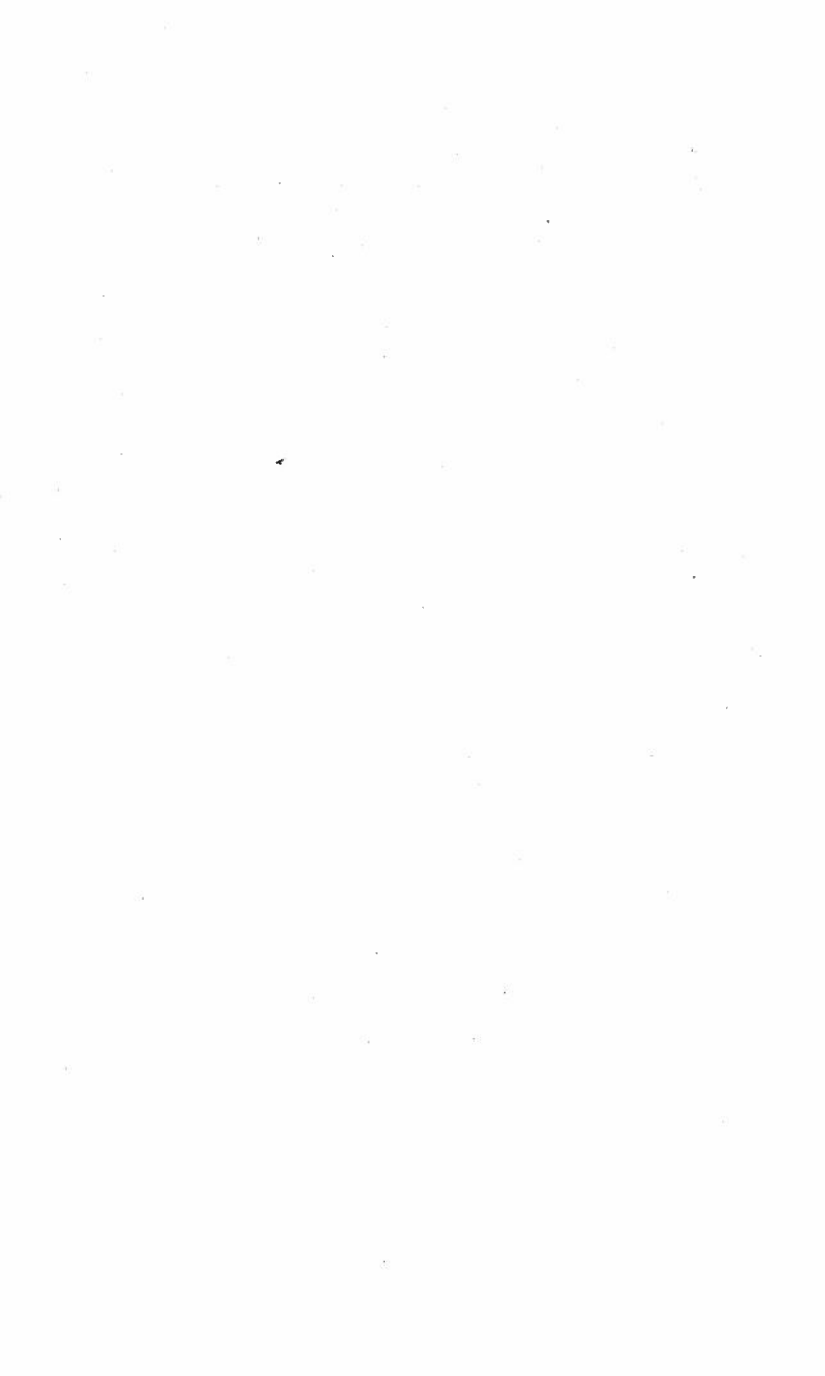
© Biblioteca de Autores Cristianos, de La Editorial
Católica, S. A. Madrid 1987. Mateo Inurria, 15
Depósito legal: M. 12.330-1987
ISBN: 84-220-1246-4 (Obra completa)
ISBN: 84-220-1286-3 (Tomo III)
Impreso en España. Printed in Spain

INDICE GENERAL

	<i>Págs.</i>
PRINCIPALES SIGLAS Y ABREVIATURAS	XI
INTRODUCCIÓN	3
 CAPÍTULO I. Nacimiento e infancia de Juan	 9
El nacimiento (Lc 1,57-58)	10
La circuncisión e imposición del nombre de Juan (Lc 1,59-63)	11
La curación de Zacarías (Lc 1,64-66)	21
El cántico de Zacarías (Lc 1,67-79)	26
Infancia y juventud de Juan (Lc 1,80)	27
 CAPÍTULO II. José y María viajan de Nazaret a Belén con ocasión de un censo relacionado con Quirino (Lc 2,1-5)	 33
A. <i>Observaciones de crítica textual</i>	33
B. <i>Anotaciones lexicográficas</i>	35
C. <i>Dificultades históricas del pasaje</i>	37
1. Censo universal bajo Augusto	38
2. Censo romano en Palestina bajo Herodes	41
3. Cada cual en su ciudad de origen	44
4. El problema de Quirino	46
a) Doble legación y doble censo de Quirino .	49
b) Censo realizado por Quirino antes de ser Legado de Siria, en el ejercicio de otra función distinta de la de Legado	54
c) Censo anterior al de Quirino Legado de Siria	55
5. El censo de Saturnino según Tertuliano	63
D. Intención literaria del episodio del censo	68
 CAPÍTULO III. El nacimiento de Jesús (Lc 2,5-7) ..	 75
Un nuevo semitismo	75
El «primogénito»	78
Los pañales y el pesebre	82
«No había lugar para ellos...»	92

	<i>Págs.</i>
La tradición de la «cueva»	99
El detalle del buey y del asno	104
CAPÍTULO IV. El episodio de los pastores (Lc 2,8-20).	107
Observaciones de crítica textual	107
El marco literario	108
El tema de los pastores	114
El mensaje angélico	123
Alcance de los títulos σωτήρ-χριστός-κύριος	129
La señal ofrecida por el ángel	145
El canto del «Gloria»	146
La reacción de los pastores	148
La meditación de María	152
Circuncisión e imposición del nombre de Jesús (Lc 2,21)	156
CAPÍTULO V. Purificación y Presentación (Lc 2,22-24).	161
Extraña mezcla de prescripciones legales	161
El porqué de la Presentación	166
La gran dificultad del v.22	171
CAPÍTULO VI. Simeón y Ana (Lc 2,25-28)	179
La figura de Simeón (Lc 2,25-28)	180
¿Doble cántico de Simeón?	184
El <i>Nunc dimittis</i>	185
La profecía de Simeón (Lc 2,33-35)	185
El signo al que se hace oposición (Lc 2,34)	186
La espada que atravesará el alma de la Virgen (Lc 2,35a)	193
El testimonio de Ana (Lc 2,36-38)	199
El regreso a Nazaret (Lc 2,39)	209
El crecimiento de Jesús (Lc 2,40; cf. 2,52 y 1,80) ..	211
CAPÍTULO VII. Pérdida y hallazgo de Jesús en el Templo (Lc 2,41-52): Cuestiones crítico-literarias ..	217
Anotaciones de crítica textual	217
Observaciones de crítica literaria	218
I. ¿Pertenece Lc 2,41-52 al relato original de la Infancia?	218
II. El episodio del hallazgo en el Templo, ¿es prelucano, lucano o postlucano?	225
III. Género literario del episodio del hallazgo en el Templo	228
1. Unidad de tema	228

	<i>Págs.</i>
2. ¿Antecedentes?	230
3. ¿Género literario específico?	233
4. Estructura literaria	236
IV. El episodio del hallazgo en los Apócrifos ..	237
CAPÍTULO VIII. Pérdida y hallazgo de Jesús en el	
Templo (Lc 2,41-52): Comentario	239
1. Ocasión, lugar y tiempo	239
2. La edad de doce años	241
3. Pérdida, búsqueda y hallazgo	244
4. En medio de los Doctores	249
5. La queja de María	253
6. La respuesta de Jesús	256
a) En la casa de mi Padre	257
b) En las cosas (o asuntos) de mi Padre	258
c) Entre los (amigos) de mi Padre	259
7. La ignorancia de María y José	261
8. La reacción de Jesús y de María	267
9. El crecimiento de Jesús	268
MIRADA RETROSPECTIVA	269
ANEXOS:	
1. <i>Bibliografía</i>	287
2. <i>Retraducciones al hebreo de Lc 1,57-66.80; 2,1-52</i> ..	318
ÍNDICE DE AUTORES	348



PRINCIPALES SIGLAS Y ABREVIATURAS

AmEclRev	American Ecclesiastical Review.
AmJournTh	American Journal of Theology.
AngThR	Anglican Theological Review.
AssSeig	Assemblées du Seigneur.
BJRyL	Bulletin of the John Ryland's Library.
BibOr	Bibbia e Oriente.
BibLeb	Bibel und Leben.
BiKi	Bibel und Kirche.
BiTrans	Bible Translator.
BZ	Biblische Zeitschrift.
CBQ	Catholic Biblical Quarterly.
CollBrugGand	Collationes Brugenses et Gandavenses.
CollNam	Collationes Namurcenses.
ConiNT	Coniectanea Neotestamentica.
CultBib	Cultura Bíblica.
EB	Estudios Bíblicos.
EccIRev	Ecclesiastical Review.
EphMar	Ephemerides Mariologicae.
EvQuartRev	Evangelical Quarterly Review.
ExpTim	Expository Time.
HarvTR	Harvard Theological Review.
HomBib	Homiletica en Biblica.
IndTheolStud	Indian Theological Studies.
IrEccIRec	Irish Ecclesiastical Record.
IrTheolQ	Irish Theological Quarterly.
JBL	Journal of Biblical Literature.
JQR	Jewish Quarterly Review.
JRS	Journal of Roman Studies.
JTS	Journal of Theological Studies.
JahrbAntChrist	Jahrbuch für Antike und Christentum.
NT	Novum Testamentum.
NTS	New Testament Studies.
PrincThR	Princeton Theological Review.
RB	Revue Biblique.
RecScR	Recherches de Science Religieuse.
RevScR	Revue des Sciences Religieuses.
RGG	Religion in Geschichte und Gegenwart.
RivArchCr	Rivista d'Archeologia Cristiana.
RoczTeolKan	Roczniki Teologiczne-Kanonieczne.
RScPhilTh	Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques.

ScEccl	Sciences Ecclésiastiques.
SwenskExArs	Swensk Exegetisk Arsbok.
ThLZ	Theologische Literatur Zeitung.
TheolPrakQuart	Theologisch-Praktische Quartalschrift.
TheolQuart	Theologische Quartalschrift.
TheolRev	Theologische Revue.
ThStKrit	Theologische Studien und Kritiken.
TrierTheolZeit	Trierer Theologische Zeitschrift.
TZ	Theologische Zeitschrift.
VD	Verbum Domini.
ZDMG	Zeitschrift für Deutschen Morgenlandische Gessellschaft.
ZDPV	Zeitschrift der Deutschen Palästina-Verein.
ZKTh	Zeitschrift für Katholische Theologie.
ZMisWiss	Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft.
ZNW	Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft.
ZWTh	Zeitschrift für Wissensschaftliche Theologie.

APARECEN NORMALMENTE CITADAS CON SU NOMBRE COMPLETO
LAS SIGUIENTES REVISTAS:

Am Tisch des Wortes
 Ami du Clergé
 American Journal of Philology
 Annales de Philosophie Chrétienne
 Annales du Service des Antiquités de l'Egypte
 Annual of the Swedisch Theological Institute
 Annuaire de l'Inst. de Philol. et d'Hist. Orientales et Slaves
 Archiv für Religionswissenschaft
 Baptist Quarterly
 Benediktinische Monatschrift
 Bessarione
 Bible et Terre Sainte
 Bible Today
 Biblica
 Biblical Archaeologist
 Biblical Review
 Bibliotheca Sacra
 Bonus Pastor
 Bulletin du Diocèse de Lyon
 Buried History
 Byzantion
 Cahiers Bibliques Trimestriels

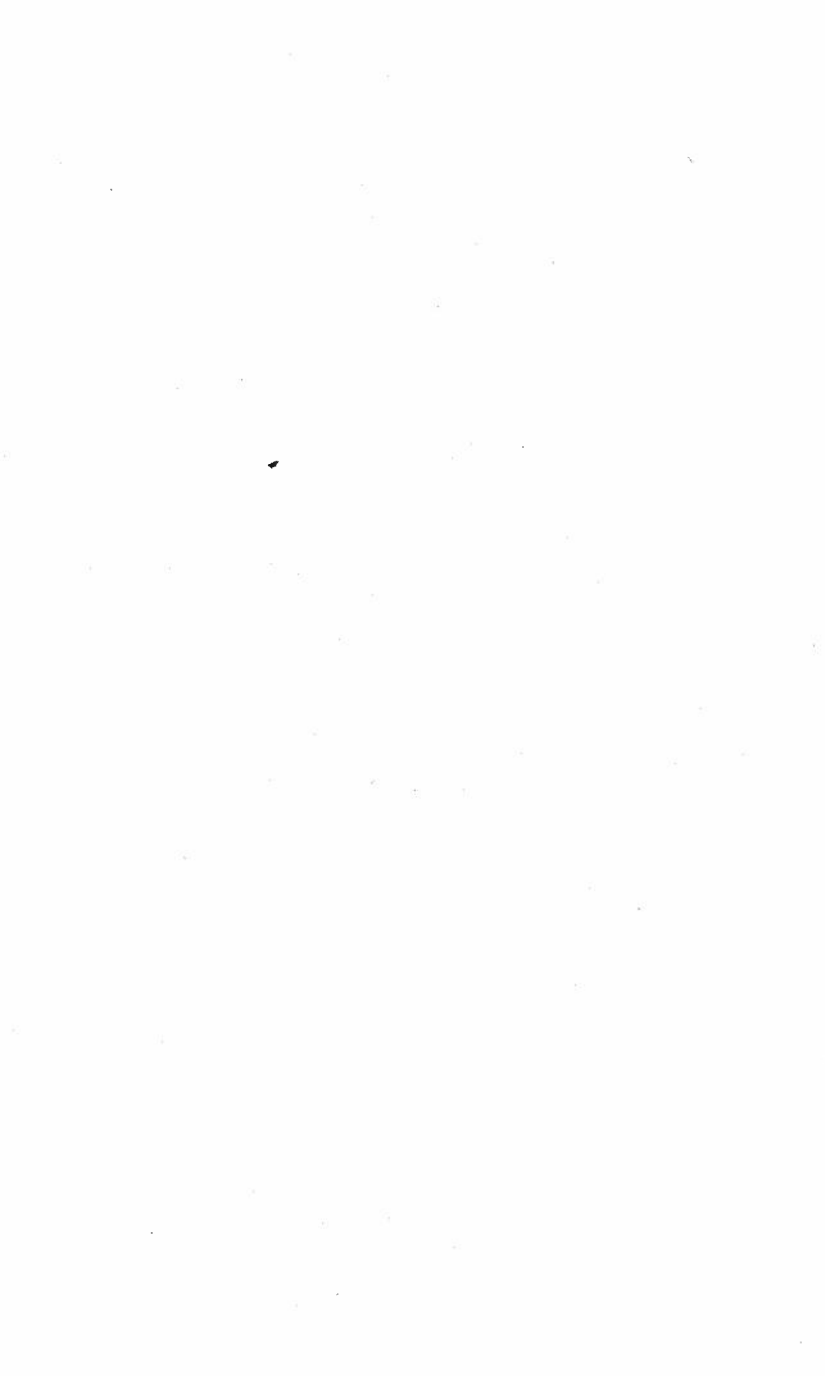
Cahiers de Josephologie
Cahiers Marials
Catholic University Bulletin
Classical Weekly
(The) Clergy Review
Church Quarterly Review
Commonweal
Contats
Currents in Theology and Mission
Deutsches Pfarrer Blatt
Divinitas
Doctrine and Life
Downside Review
Emmanuel
Estudios Teológicos y Filosóficos
Estudios Trinitarios
Études Religieuses
(Der) Evangelische Erzieher
(The) Expositor
Geist und Leben
Gids
Greece and Rome
Gregorianum
Hermes
Het Heilig Land
Historia
Homiletic Review
Internationale Monatschrift
Interprétation
Interpreter
Jahrbucher für protestantische Theologie
Journal of Bibel and Religion
Journal of the Study of the New Testament
Klio
Laval Théologique et Philosophique
Leipziger Studien zur klassischer Philologie
Liturgie und Monchtum
Louvain Studies
(Der) Lutherring
(La) Madonna di Monte Berico
Marianum
Mélanges d'Archéologie et d'Histoire
Mnemosyne
Nach dem Gesetz und Zeugnis
Near East School of Theology Theological Review
Nederlandse Katholike Stemmen
Neue Jahrbucher für deutsche Theologie
Neue Kirchliche Zeitschrift

Nieuwe Theologische Studien
 Oberrheinisches Pastoralblatt
 Orientierung
 Palestra del Clero
 Parola, Spirito e Vita
 Parola e Vita
 Protestantische Blatt
 Rassegna di Teologia
 Religion och Bibel
 Rendiconti del R. Istit. Lombardo di Scienze e Lettere
 Review of Religion
 Revue du Clergé Français
 Revue Épigraphique
 Revue des Études Augustiniennes
 Revue des Questions Historiques
 Rheinische Musseum
 Rivista di Filologia e di Istruzione classica
 Ruch Biblijny i Liturgiczny
 Salmanticensis
 Schweizerische Kirchen Zeitung
 Scripture
 Search
 Selecciones de Teología
 Sémiotique et Bible
 Stimmen der Zeit
 Studi e Documenti di Storia e di Diritto
 Studia Anselmiana
 Studia Evangelica
 Studies of Comparative Religion
 Svensk Theologisk Kwartalskrift
 Symbolae Osloenses
 (La) Scuola Cattolica
 Studium
 Teyler's Theologische Tijdschrift
 The Month
 Theologie aus dem Norden
 Theologie und Glaube
 Theologische Blätter
 Theologische Studien
 Theology
 Vox Theologica
 Worship

LOS EVANGELIOS DE LA INFANCIA

III

Nacimiento e infancia de Juan y de Jesús
en Lucas 1-2



INTRODUCCION

Dos relatos paralelos

El paralelismo evidente de las dos Anunciaciones (a Zacarías y a la Virgen), que hemos analizado en el segundo volumen¹, continúa prácticamente en el doble relato del nacimiento e infancia de ambos niños: Juan (Lc 1,57-80) y Jesús (Lc 2,1-52).

A pesar de que algunos autores se resisten a reconocerlo por las notables diferencias que en uno y otro relato se perciben², el esquema por lo menos es claramente el mismo: Nacimiento-circuncisión-crecimiento-ocupación de uno y otro niño hasta el comienzo de su vida pública.

Si la semejanza es mayor en las dos Anunciaciones, ello se debe, sin duda, al empleo en ambos casos del mismo patrón literario de los anuncios previos. A pesar de todo, las diferencias eran también allí muy notables.

Siempre me han parecido algo fantásticos y muy subjetivos los intentos de esquematizar *rigurosamente* la estructura de Lucas 1-2³. Pero hay un evidente esquema básico de unidades paralelas: el doble anuncio (Lc 1,5-20; y 1,26-38) con los cinco elementos característicos del patrón literario, y el doble relato de la natividad e infancia de ambos niños con los cuatro subtemas antes mencionados (nacimiento-circuncisión-crecimiento-vida oculta).

Las añadiduras que se aprecian son exigidas por la dialéctica de cada relato o por las diversas circunstancias que rodean a sus personajes:

¹ S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los anuncios angélicos previos en el Evangelio lucano de la Infancia* (Madrid, BAC, 1986).

² Así Pierre BENOIT, *L'Enfance de Jean Baptiste selon Luc 1*, en NTS 3 (1956/57) 169-194 considera exagerada la semejanza que suele establecerse entre los relatos de ambos nacimientos e infancias.

³ Véanse más adelante (p.220s.) algunos de los esquemas propuestos.

— El doble apéndice con que termina el anuncio a Zacarías (imposibilidad de bendecir al pueblo: Lc 1,21-22, y la concepción y ocultamiento de Isabel: Lc 1,23-25) son consecuencia lógica de haber quedado mudo Zacarías y de haber sido liberada Isabel del oprobio de su esterilidad. Ambos detalles son innecesarios en el caso de María, porque ni fue castigada, ni su temprana edad y reciente matrimonio le habían hecho sentir la deshonra de no haber tenido hijos hasta el momento.

— La mudez experimentada por Zacarías era el comienzo de la realización del signo anunciado por el ángel, cuyo final —la recuperación del habla— se cumplirá en la ceremonia de la circuncisión del niño (Lc 1,64ss). La verificación, en cambio, del signo ofrecido a María —que era la concepción de Isabel en su vejez— determina la escena de la Visitación (Lc 1,39-56), para la cual no hay paralelo en el anuncio a Zacarías.

— El viaje de Nazaret a Belén, previo al nacimiento de Jesús, es allí obligado porque sus padres vivían habitualmente en Galilea. Isabel y Zacarías no necesitan desplazarse, puesto que Juan había de nacer en la misma aldea donde normalmente residían.

— De la niñez del Bautista sólo se dice escuetamente que vivía en el desierto hasta el momento de su manifestación pública a Israel (Lc 1,80b), quizá porque a lo largo de esos años no se conocía de él ningún acontecimiento memorable. De Jesús, en cambio, había el recuerdo —e interesaba destacar el alcance— de lo acaecido en dos ocasiones: su presentación en el Templo (Lc 2,22-38), y el episodio de los doce años (Lc 2,41-50).

Lo mismo cabe decir de la diferente extensión concedida en los dos relatos a los diversos elementos par delos.

— El hecho del nacimiento, que en el caso de Juan se describe con dos escuetos versículos (Lc 1,57s), en el caso de Jesús ocupa quince (Lc 2,6-20); por el contrario, a la circuncisión de Jesús se le dedica un solo versículo (Lc 2,21), mientras que la de Juan ocupa siete (Lc 1,59-66) sin contar los trece del «Benedictus». Así lo requería la dialéctica del relato: La importancia futura del Precursor se subraya oportunamente ante los invitados a la ceremonia de

la circuncisión, partiendo de la milagrosa recuperación del habla por parte de su padre, Zacarías; en el caso de Jesús, el autor tiene marcado interés en presentarlo como Salvador, Mesías y Señor desde el momento de su nacimiento, para lo cual potencia esta primera escena situando en ella el mensaje anunciador de su grandeza.

La añadidura de los dos episodios de Jesús en el Templo (Presentación y Pérdida-Hallazgo) responde, sin duda, al estado anímico del autor que, dominado por la personalidad del protagonista de su obra, termina por sacrificar el procedimiento literario del relato paralelo en aras de su simpatía predominante hacia el héroe principal.

¿Pudo haber, aparte de esto, alguna razón especial para esta añadidura en concreto? Posiblemente. Pero no me parece acertada la que tópicamente se suele aducir: Que Lucas intentó terminar en el Templo el Evangelio de la Infancia como en el Templo había comenzado. (Por semejante manera se suele decir que el Tercer Evangelio termina en Jerusalén como en Jerusalén había comenzado.) Realmente, el Evangelio lucano de la Infancia no termina en el Templo, sino en Nazaret. Es cierto, sin embargo, que las dos escenas añadidas —sin paralelo en la Infancia de Juan— se sitúan en el Templo, y de una u otra forma destacan la relación de Jesús con el servicio en el mismo. Como luego veremos, el primero de estos dos relatos subraya la Presentación de Jesús como primogénito, silenciando extrañamente su rescate, en virtud del cual pasaba a ser sustituido por los levitas; en el segundo, la enigmática respuesta de Jesús a su madre expresa la conveniencia o necesidad de su dedicación a las cosas (o a la casa) de su Padre. Sorprende este doble matiz de «profesión levítica» en un descendiente de David, mientras que nada semejante se afirma del descendiente de Aarón que era Juan. Coincide esta postura con la adoptada por la primitiva comunidad judío-cristiana de Jerusalén, que silencia continuamente la condición levítica de Juan y, por el contrario, reconoce a Jesús como el único y verdadero Sacerdote según el orden de Melquisedec, que sustituye con creces y definitivamente al sacerdocio levítico.

Pudo ser ésa tal vez la razón que motivó en el autor ju-

dío-cristiano de Lucas 1-2 (acaso levita él) la inclusión de este doble episodio relacionado con el Templo, y que sitúa a Jesús como supremo Religioso del Padre, por encima del ministerio transitorio e imperfecto de los levitas.

En todo caso, la división de materia que hemos adoptado para nuestra trilogía sobre Lucas 1-2 resulta plenamente justificada. Los cuatro himnos «Magnificat», «Benedictus», «Gloria» y «Nunc dimittis» merecían un estudio conjunto, separados de su marco narrativo⁴. Las dos Anunciaciones requerían tratamiento aparte como tributarias del mismo patrón literario de los anuncios angélicos previos⁵. Y el resto de Lucas 1-2 se engloba cómodamente en el doble relato paralelo del nacimiento e infancia de Juan y de Jesús⁶.

Unidad de autor

El nacimiento e infancia de Jesús ocupa todo el capítulo segundo de Lucas, sin la más leve alusión a Juan, cuyo nacimiento e infancia se describe en el capítulo primero.

Aunque, como es sabido, la división de capítulos es muy reciente y no proviene en manera alguna del autor, se ha creído ver en el segundo de Lucas la mano de un autor distinto del que escribió el primero.

Los argumentos son muy endeble:

1. Que María y José son presentados como padres normales de Jesús (γονεῖς en Lc 2,27.41.43; ὁ πατήρ αὐτοῦ καὶ ἡ μήτηρ de Lc 2,33; ὁ πατήρ σου χάγὼ de 2,48) en contra de la concepción virginal claramente afirmada en el capítulo primero (Lc 1,34s).

2. Que ni María ni José entienden (οὐ συνῆκαν de 2,50) la declaración de Jesús sobre su filiación divina, que —al menos María— debía tener muy clara a tenor de Lc 1,32.35.

⁴ 1. *Los cánticos del Evangelio de la Infancia según San Lucas* (Madrid, Instituto «Francisco Suárez» del CSIC, 1983).

⁵ 2. *Los anuncios angélicos previos en el Evangelio lucano de la Infancia*. (Madrid, BAC, 1986).

⁶ 3. *Nacimiento e Infancia de Juan y de Jesús en Lucas 1-2*, que es el presente volumen.

A su debido tiempo veremos cómo dichas expresiones pueden y deben entenderse sin contradicción alguna respecto a lo afirmado en el capítulo primero.

Por otra parte, las semejanzas entre anuncio y realización son muy estrechas tanto en el fondo como en la forma: *a)* El que nace es «primogénito» de María; *b)* María sigue llamándose *desposada con José* en 2,5 (a pesar de las variantes textuales) como en 1,27; *c)* se destaca la pertenencia de José a la casa de David (2,4 = 1,27); *d)* al niño se le impone el nombre de Jesús «como había sido llamado por el ángel antes de ser concebido en el vientre» (2,21 = 1,31), y el ángel dice a los pastores que es $\Sigma\omega\tau\eta\rho$ (2,11); *e)* el mismo Jesús reafirma su filiación divina (2,49) en la línea de lo anunciado por Gabriel (1,32.35). El análisis filológico del capítulo nos descubrirá la misma abundancia de hebraísmos y el mismo colorido viejotestamentario que caracterizaba el relato de la anunciación a María. Finalmente, el sabor levítico de todo el capítulo y en especial de los episodios que Jesús protagoniza en el Templo concuerda con el carácter claramente sacerdotal del autor de Lucas 1, que, incluso afirmando repetidas veces el origen davídico de Jesús, presenta a su madre emparentada con Isabel (1,36) descendiente de Aarón (1,5).

No hay, pues, razón para afirmar que Lucas 2 deba atribuirse a autor distinto del que escribió Lucas 1⁷. Nuestro estudio, con la acumulación de parentescos entre ambos capítulos, demostrará la unidad de autor y hará que cumulativamente converjan en él los argumentos que lo in-

⁷ Las semejanzas entre Lucas 1 y Lucas 2 han sido claramente sentidas por los autores que atribuyen la mayoría de Lucas 2 a la fuente baptista de Lucas 1, y piensan que los episodios propios de la Infancia de Jesús (anuncio a los pastores, Presentación en el Templo, y actuaciones de Simeón y Ana) eran originariamente de la biografía de Juan y han sido traspasados a Cristo por el adaptador cristiano. Cf. W. RESENHÖFFT, *Die Apostelgeschichte in Wortlaut ihrer beiden Urquellen*. Rekonstruktion des Buchleins von der Geburt Johannes des Täufers, Lk 1-2 (Frankfurt-Bern, Peter Lang, 1974) p.62-67 y 85-87.

Desde los postulados del estructuralismo, subrayan las semejanzas entre ambos capítulos de Lucas M. LAUVERJAT, *Luc 2: une simple approche*, en «Sémiotique et Bible» 27 (1982) 31-47; A. GUEURET, *L'engendrement d'un récit. L'Évangile de l'Enfance selon saint Luc* (Paris, Du Cerf, 1983); *Luc I-II: Analyse sémiotique*, en «Sémiotique et Bible» 25 (1982) 35-42.

dividualizan como judío-cristiano palestinese de primera hora.

Y aquí radica, en mi modesta opinión, la importancia de este tercer volumen. Quizá no tenga la consistencia temática de un trabajo complexivo y uniforme, como el del primer volumen, sobre los cánticos lucanos. No tiene, desde luego, la originalidad del estudio sobre el patrón literario bíblico del anuncio previo que justificó el esfuerzo del segundo volumen. Pero puede servir —a mí, al menos, me ha servido— para comprobar la validez de una hipótesis de trabajo (original hebreo preyciente a Lucas 1-2) que brinda la oportunidad de aclarar sin violencia problemas exegéticamente hasta ahora muy oscuros.

CAPÍTULO I

NACIMIENTO E INFANCIA DE JUAN

El relato completo del nacimiento e infancia de Juan (Lc 1,57-80) parecería haber sido compuesto con la intención de comprobar que se cumplió exactamente lo anunciado por Gabriel a Zacarías.

El ángel había dicho que en el nacimiento del niño πολλοὶ χαρήσονται (Lc 1,14) y en efecto, vecinos y parientes de Isabel συνέχαιρον con ella (1,58). Se anunció a Zacarías que llamaría Juan a su hijo (1,13) y el episodio de la imposición del nombre al niño sólo se resuelve con la intervención del padre, que, escribiéndolo en una tablilla, decide cómo se ha de llamar (1,62s). Se le había castigado a quedar mudo «hasta el día en que se realizaran» las cosas anunciadas (1,20), y mudo quedó desde la aparición del ángel (1,22) hasta que ahora, al cumplirse la promesa angélica con el nacimiento de Juan, «se le suelta la lengua y habla bendiciendo a Dios» (1,64). La función precursora del niño, que el ángel había predicho (1,17), es recogida por su padre en el cántico con que describe el futuro del recién nacido (1,76). Incluso la misión profética de Juan, que en el anuncio a su padre se expresaba diciendo que «se llenaría del Espíritu Santo desde el vientre de su madre» (ἔτι ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ: Lc 1,15), se ha descrito poco antes, cuando ha dicho Isabel que, al saludo de María en la Visitación, ἐσκήρτησεν... τὸ βρέφος ἐν τῇ κοιλίᾳ μου (Lc 1,44; cf. 1,41).

Todo ello hace pensar que el autor de este relato es el mismo que compuso la anunciación a Zacarías¹.

¹ PIERRE BENOIT, *L'Enfance de Jean Baptiste selon Luc 1*, en NTS 3 (1956-57) 169-194 piensa que «Luc lui-même l'a composé à l'aide de traditions orales, de modèles bibliques et d'un vieux cantique judéo-chrétien, pour

EL NACIMIENTO (Lc 1,57-58)

Se describe esquemáticamente el hecho y la reacción de los vecinos y parientes.

La descripción del nacimiento se hace con referencia al tiempo del embarazo: Τῇ δὲ Ἐλισάβετ ἐπλήσθη ὁ χρόνος τοῦ τεκεῖν αὐτήν καὶ ἐγέννησεν υἱόν. La misma relación al cumplimiento del tiempo de la gestación recurre en Gén 25,24 a propósito de Rebeca: καὶ ἐπληρώθησαν αἱ ἡμέραι τοῦ τεκεῖν αὐτήν (תַּרְלָל יְמֵיהּ וַיִּמְלֹא); relación que volverá a aparecer en el relato del nacimiento de Jesús como un cliché estereotipado (ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι τοῦ τεκεῖν αὐτήν καὶ ἔτεκεν υἱόν: Lc 2,6s), por cierto con mayor fidelidad aquí al modismo hebreo, ya que en 1,57 Lucas sustituye αἱ ἡμέραι (יְמֵי) por ὁ χρόνος. Con todo, el hebraísmo es palpable en ambos casos ².

El parto, que en 2,6 es descrito con ἔτεκεν, en 1,57 lo es con ἐγέννησεν. Es curiosa la correspondencia de ambos partos con sus correspondientes anuncios: γεννήσει υἱόν de Isabel (1,13) - καὶ τέξῃ υἱόν de María (1,31). Dado que el término hebreo hubo de ser el mismo en ambos casos — puesto que se trata de una frase tópica (בן תִּלְדָּה) — el diverso empleo de verbos griegos es obra del traductor, que parece haber tenido especial interés en hacerlo así ³.

Es evidente por el contexto que Juan es el *primogénito* de Isabel, pero el relato no lo destaca. Lo destacará al referir el nacimiento de Jesús (Lc 2,7), como anticipación de la escena de su Presentación en el Templo (Lc 2,22ss) y tal

introduire la venue du Messie par celle de son Précurseur» (p.194). Mis reservas sobre la paternidad lucana del anuncio a Zacarías (Lc 1,5-20) me obligan a pensar lo mismo de Lc 1,57-80: No es Lucas su autor original.

² El mismo modismo hebreo (ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι) recurre en Lc 1,23 y 2,22.

³ A. VICENT CERNUDA, *El paralelismo de γεννῶ y τίκτω en Lc 1-2*, en «Biblica» 55 (1974) 260-264; *La dialéctica γεννῶ - τίκτω en Mt 1-2*, en «Biblica» 55 (1974) 408-417 sostiene que con τίκτω se pretende describir una concepción sin referencia al principio activo paterno de la misma, que estaría presente en γεννῶ. La excepción de Lc 1,35, que emplea γεννώμενον refiriéndose a Jesús, podría indicar que Lucas aquí pensó en la *intervención activa* del Espíritu Santo que, aun sin cumplir la función masculina en la concepción, hace que sea Santo lo *engendrado* por obra y gracia suya.

vez con la intencionalidad teológica que más adelante veremos ⁴.

La *reacción* de los vecinos y parientes es completamente normal: καὶ ἤκουσαν οἱ περίοικοι καὶ οἱ συγγενεῖς αὐτῆς ὅτι ἐμεγάλυνεν Κύριος τὸ ἔλεως αὐτοῦ μετ'αὐτῆς καὶ συνέχαιρον αὐτῇ (Lc 1,58).

La frase tiene resonancias veterotestamentarias evidentes.

De una parte, es claramente hebreo ἐμεγάλυνεν ὁ Κύριος τὸ ἔλεως αὐτοῦ μετ'αὐτῆς, que en forma parecida recurre en Gén 19,19 donde Lot dice a los ángeles de Sodoma (= Yahveh): εὔρεν ὁ παῖς σου ἔλεως ἐναντίον σου καὶ ἐμεγάλυνας τὴν δικαιοσύνην σου ὃ ποιεῖς 'ἐπ'ἐμέ (בְּעִינַי חָן עֲבָדְךָ מָצָא דִּיקָאוּסִינְךָ מִן הַיָּהוָה אֵת). De hecho los retraductores de Lc 1,58 al hebreo coinciden en la reproducción de Gén 19,19 *mutatis mutandis*: עָמַד עֲבָדְךָ לִפְנֵי יְהוָה אֵת (así Jona, Yeates, Greenfield, Resch, Delitzsch). El sentido es claro: Dios había mostrado *gran benevolencia* con Isabel al librarla del oprobio de la esterilidad y concederla un hijo.

Y por ello vecinos y amigos se alegran con ella (συνέχαιρον αὐτῇ) ⁵. Nos hallamos ante otra expresión que recuerda lo que dijo Sara cuando le nació Isaac (Gén 21,6): ὅς... ἂν ἀκούσῃ συγχαρεῖται μοι (כֹּל - הַשְׂמֵעַ יִצְחָק לִי). Los retraductores de Lc 1,58 ponen acertadamente ישמחו en lugar de יצחק que en Gén 21,6 era juego de palabras con el nombre de Isaac. Ello me hace pensar si no habrá en nuestro versículo (Lc 1,58) una alusión etimológica al nombre de Juan (ἐλεως = ἰη?), como supone LAURENTIN ⁶.

LA CIRCUNCISIÓN E IMPOSICIÓN DEL NOMBRE DE JUAN (Lc 1,59-63)

La circuncisión de los varones era una práctica que el relato sacerdotal de la Alianza de Dios con Abraham hace

⁴ Véase más adelante, p.78-82.

⁵ En el propio Lucas reaparecerá por dos veces esta frase: en boca del pastor que encontró la oveja descarriada (Lc 15,6), y en labios de la mujer que halló la dracma perdida; uno y otra convocan a los amigos (φίλους - φίλας) y vecinos (γείτονας) diciéndoles: συγχάρετε μοι.

⁶ RENÉ LAURENTIN, *Traces d'allusions étymologiques en Luc 1-2*, en «Biblica» 37 (1956) 435-449, concretamente p.442-444.

remontar al primero de los Patriarcas como señal establecida por Dios de la pertenencia al pueblo elegido (Gén 17,10-17). Tanto en este pasaje (Gén 17,12) como en Lev 12,3 se prescribe que la circuncisión se realice al *octavo día* del nacimiento. Se dice que Abraham, Ismael y todos los varones de su casa fueron circuncidados en aquel momento. Luego, la costumbre de circuncidar como signo de pertenencia al pueblo hebreo se siguió practicando durante la época patriarcal (Gén 34,13-24) y hasta la salida de Egipto (Jos 5,4-5). Suprimida la práctica durante la peregrinación por el desierto, se restablece al entrar en Canaán (Jos 5,2-9). Pero sólo de Isaac se dice expresamente que fue circuncidado al *octavo día* como había ordenado el Señor (Gén 21,4).

Aunque originariamente, en los pueblos orientales que la practicaron, la circuncisión parece haber sido un rito de iniciación al matrimonio (así lo sugiere la historia de los siquemitas en Gén 34 y tal vez el enigmático episodio de Ex 4,24-26), los descendientes de Abraham la emplearon con sentido religioso.

La ceremonia se realizaba antiguamente con cuchillo de sílex (cf. Jos 5,2-3), y más tarde con instrumentos de metal. Se trataba de un acto familiar, celebrado no en el santuario, sino en la propia casa, llevado a cabo —según los relatos bíblicos— normalmente por el padre (Gén 17,23ss; 21,4)⁷, rarísima vez por la madre (¿Ex 4,25?), y en época reciente (1 Mac 1,61) por profesionales⁸.

La *imposición del nombre* es referida en la Biblia como algo inmediatamente relacionado con el nacimiento (Gén 4,1.25.26; 5,3.28s; 16,15; 17,19; 21,3; 25,25s; 29,32.33.34.35; 30,6.8.11.13.18.20.24; 35,18; 41,51s; Ex 2,22; Jue 13,24; 1 Sam 1,20; Rut 4,17...), y como obra indistintamente del padre o de la madre.

En el caso de Juan (Lc 1,59ss) —y lo mismo ocurrirá más tarde con Jesús (Lc 2,21)— la imposición del nombre

⁷ *Mekilta Ex XIII*, 13 describe así las obligaciones del padre para con su hijo: «circuncidarlo, rescatarlo (si es primogénito), enseñarle la Torah y un oficio, darle esposa».

⁸ Véase sobre la historia y sentido de esta práctica ROLAND DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento* (Barcelona, Herder, 1964) p.83-86.

se hace al *octavo día* del nacimiento, sin precisar quién lo hace para Jesús, y haciendo intervenir para Juan a los vecinos, a Isabel y a Zacarías.

Con razón se ha observado⁹ que estos dos pasajes (Lc 1,55 y 2,21) constituyen el primer testimonio que conocemos sobre la imposición del nombre coincidiendo con la circuncisión al octavo día. Fuera de aquí el testimonio más antiguo en favor de esa costumbre es del siglo VIII o IX después de Cristo, fecha a la que suelen adscribirse los *Pirqué de Rabbí Eliezer* 48,3, donde se dice: «Rabbi Netanel decía: Los padres de Moisés vieron que el aspecto de Moisés era como el de un ángel de Dios: lo circuncidaron a los ocho días y le pusieron por nombre Yequtiel»¹⁰. No veo, sin embargo, razón para sospechar, como hace LEGRAND¹¹, que Lucas haya podido sufrir en este punto influjo helenista, habida cuenta de que los romanos, según el testimonio de MACROBIO¹² imponían nombre a las hijas al octavo día y a los muchachos al noveno.

Pienso que una lectura atenta de los pasajes bíblicos relativos a la imposición del nombre nos aconsejaría matizar las afirmaciones demasiado generalizadoras sobre la persona que impone el nombre y sobre su imposición a partir del nacimiento.

Los textos —por cierto muy abundantes¹³— que parecen atribuir a la madre la imposición del nombre, tal vez se deban entender de una *simple sugerencia* que dio motivo —o que etiológicamente se presenta como tal— para la *elección* del nombre. Tal es el caso de los nombres de Caín (Gén 4,1) y de Set (Gén 4,25), así como de los hijos de Jacob en Gén 29 y 30, el de Guerson hijo de Moisés en Ex 2,22 y de Samuel en 1 Sam 1,20.

⁹ Cf. STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash* (München, Beck, 1924), II, 107; DE VAUX, *obra citada* p.80; RAYMOND E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977), p.369.

¹⁰ Cf. MIGUEL PÉREZ FERNÁNDEZ, *Los capítulos de Rabbí Eliezer* (Valencia, Institución San Jerónimo, 1984) p.334.

¹¹ LUCIEN LEGRAND, *On l'appela du nom de Jésus (Lc II,21)*, en RB 89 (1982) 481-491, concretamente p.482, nota 5.

¹² *Saturnalia* I, 16, 36.

¹³ Véanse, entre otros, Gén 4,1; 4,25 (?); 29,32.33.34.35; 30,6. 8.11.13.18.20.21.24; Ex 2,22 (?); Jue 13,24; 1 Sam 1,20.

Se trata de expresiones, atribuidas a la madre, que, presentando extrañas etimologías *ad sensum*, se relacionan con el nombre que luego tuvo el niño. Su historicidad es muy dudosa. Todo hace sospechar que son posteriores explicaciones etiológicas, tal vez con finalidad mnemotécnica en la transmisión oral, que nada tienen que ver con el verdadero origen del nombre. Aun en el caso de que esas extrañas aproximaciones pseudoetimológicas hubieran dado ocasión al nombre, ponerlas en boca de la madre sólo indicaría que a ella se atribuye la causa última de que se llamara así a los niños. Pero de ahí no puede concluirse que fuera la madre quien lo *impusiera*. Esto parece haber sido prerrogativa del padre ¹⁴. De hecho, en el caso de Set, tras decir Gén 4,25 —si es válida la lección וַתִּקְרָא— que su madre lo llamó así, se dice luego en Gén 5,3 que fue su padre quien le impuso ese nombre. Más claro es el caso de Benjamín: Su madre, Raquel, al morir víctima del parto, lo llamó Ben Oní (= hijo de mi dolor) según Gén 35,18; pero a renglón seguido se añade que su padre lo llamó Benjamín, que significa «hijo de la diestra».

Carece de importancia que en casos de anuncio previo a las madres —como el de Agar en Gén 16,11ss, el de la madre del Emmanuel en Isaías 7,14 ¹⁵, y el de María en Lc 1,31— se diga que *ellas impondrán* el nombre al hijo que nazca. Parece ser una simple transposición al anuncio de la frase estereotipada con que en estilo narrativo se refiere habitualmente la concepción y nacimiento: *concibió, dio a luz y puso por nombre*. De hecho en el caso de Ismael se afirma a continuación (Gén 16,15) que fue Abraham quien le impuso el nombre. Y el ángel que anuncia a José la concepción virginal de María le dice que ha de ser él quien se lo imponga a Jesús (Mt 1,21).

Una prueba más de que el atribuir a las madres la im-

¹⁴ También son numerosos los pasajes que atribuyen al padre la imposición del nombre. Véanse, entre otros, Gén 4,26; 5,3.28s; 16,15; 17,19; 21,3; 35,18; 41,51s.

¹⁵ Pienso que en este pasaje la lección críticamente valedera es וַתִּקְרָא (tercera persona femenina singular, en consonancia con el sujeto הַעֲלָמָה). Carece de testimonios hebreos la lectura de segunda persona referida a Acáz que recogen algunos códices griegos (καλέσεις) o las versiones que suponen un sujeto plural, o se expresan en impersonal.

posición del nombre puede significar que ellas hicieran una simple sugerencia previa —y, si se quiere, determinante— para la imposición oficial realizada luego por el padre, sería el caso curioso del hijo de Rut al que «las vecinas pusieron nombre diciendo: Le ha nacido un hijo a Noemí, y lo llamaron Obed» (Rut 4,17). Nadie dirá que las vecinas impusieron oficialmente el nombre al niño; pero hicieron una sugerencia que el padre aceptó.

De igual manera, la relación que la Biblia establece frecuentemente entre el nacimiento y la imposición del nombre no debe entenderse en el sentido de que ésta tuviera lugar al momento de nacer el niño. Aparte de que —como hemos visto— la mayoría de dichas referencias son, sin duda, retroproyecciones de etiologías etimológicas, es natural que en el Antiguo Oriente, como entre nosotros hoy día, desde que el niño nace —y aun antes de nacer— los padres hagan cábalas sobre el nombre que va a tener lo que nazca («si es niño, le llamaremos Antonio; y si niña, Pilar»); pero eso no significa que la *imposición oficial del nombre* se haga al momento de nacer. Y de la misma manera que entre los cristianos hoy el nombre que los padres tienen pensado se impone solemnemente con ocasión del Bautismo, es razonable que entre los judíos se aprovechara la ceremonia social de la circuncisión —sobre todo cuando, a la vuelta del destierro, adquirió toda su importancia— para *hacer público* el nombre que debía de llevar el niño.

El relato de la circuncisión e imposición del nombre a Juan está concebido en Lc 1,59-66 de manera que resalte la intervención de Dios en el nombre que ha de llevar el Precursor de Cristo, lo cual es una forma bíblica de destacar la importancia de un personaje.

A la base de este procedimiento literario bíblico está el doble convencimiento, común a los antiguos orientales, de que el nombre define la realidad de la persona y de que la imposición del mismo implica por parte de quien lo impone intervención en el destino del que lo recibe ¹⁶. Consecuencia del primer convencimiento es el alcance que normal-

¹⁶ Cf. R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento* (Barcelona, Herder, 1964) p.80-83.

mente tiene en la Biblia la imposición del nombre por parte de los padres: son ellos quienes dan *nombre* a sus hijos, porque ellos han sido quienes les han dado el *ser*. De igual manera, en el relato sacerdotal de la creación (Gén 1,1-2,4a), a la acción creadora de Dios se yuxtapone la imposición divina del nombre a las cosas que van viniendo a la existencia: Decir que Dios les dio el nombre es decir que Dios las hizo existir ¹⁷.

Expresión del segundo convencimiento es, a nivel humano, la *imposición de nombre* a los animales por parte de Adán (Gén 2,19s) como signo del dominio que Dios le confirió sobre ellos (Gén 1,26.28), y el *cambio de nombre* que conquistadores imponen a los reyes sometidos para indicar que en adelante reinan por su benévola concesión y bajo su dominio ¹⁸.

La intervención que la Biblia atribuye a Dios en los nombres de las personas responde a esta mentalidad. La cesión del dominio sobre los animales hecha por Dios a Adán transfirió a éste la facultad de imponer el nombre a aquéllos. Por la misma razón, al conceder a los padres la facultad de procrear, se supone que Yahveh les traspasó el derecho a imponer los nombres a sus hijos. Pero cuando los autores inspirados quieren destacar la especial actuación de Dios en el destino de una persona, le hacen intervenir de alguna manera en el nombre que llevará.

¹⁷ Conocido es el comienzo del famoso poema babilónico de la creación *Enuma Eliš*, donde la falta de nombre de las cosas se identifica con su no existencia:

«Cuando en lo alto el cielo aun *no había sido nombrado*
y abajo la tierra *no tenía nombre*...

... Cuando ninguno de los dioses había sido traído a la existencia
ni habían sido designados sus nombres,

ni habían sido fijados sus destinos...» (cf. J. B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament* (Princeton 1950) p.60-61.

¹⁸ En este sentido y con este alcance el faraón Neco constituye Rey de Judá a Elyaquim (= Dios exalta), hijo de Josías, cambiándole el nombre por el de Yoyaquim (= Yahveh exalta) (4 Re 23,34 = 2 Crón 36,4). De igual manera Nabucodonosor, depuesto Joaquín, hijo del anterior, nombró rey a su tío Mattanías (= Don de Dios), cambiándole el nombre por el de Sedecías (= Yahveh es mi justicia) (4 Re 24,17).

Quizá responda a la misma idea el acto del Faraón que cambia el nombre de José por el de Safnat Paneaj, o el del Jefe de eunucos de la corte de Nabucodonosor al cambiar los nombres de Daniel, Ananías, Misaél y Azarías por los de Baltasar, Sadrak, Masak y Abdenago (Dan 1,7).

Unas veces se trata de *cambio de nombre*: Abraham en lugar de Abram (Gén 17,5), Sara en lugar de Sarai (Gén 17,15)¹⁹, Israel en lugar de Jacob (Gén 32,29; 35,10), Pedro en lugar de Simón (Mt 16,18; cf. Juan 1,42; Mc 3,16; Lc 6,14). El común denominador es la atribución a Yahveh del futuro destino de tales personajes²⁰.

Otras veces —especialmente en la literatura profética— se atribuye a Dios la imposición de *nombres ominosos* con valor de símbolo. Tal es el nombre de *Emmanuel* en Isaías 7,14; el de *Maher Salal Jaz Baz* (= pronto saqueo, rápido botín) que Dios manda a Isaías imponer a su segundo hijo (Is 8,3s), y los tres nombres de *Yizreel*, *Lo-Rujamah*, y *Lo-Ammí* que Oseas impone por mandato divino a los tres hijos que tiene de Gomer la prostituta (Os 1,4-9; cf. Os 2,24s). Cuando nace Salomón, «Yahveh lo amó, y envió al profeta Natán, que lo llamó Yedidías, por lo que había dicho Yahveh» (2 Sam 12,25).

Fuera de contexto profético sólo dos veces en el Antiguo Testamento *se hace intervenir a Dios en la imposición de nombre* a un personaje. El primer caso es el de Ismael, el hijo que Abraham engendró de la esclava Agar. El ángel del Señor (= Yahveh mismo) se aparece a la esclava, que va huyendo de Sara, y le dice: «Mira que has concebido y darás a luz un hijo, al que llamarás Ismael, porque Yahveh ha oído tu aflicción» (Gén 16,11). El segundo caso es el de Isaac, cuyo nombre sugiere Dios a Abraham (Gén 17,19).

El Evangelio lucano de la Infancia atribuye a Gabriel en su doble anuncio a Zacarías (Lc 1,13) y a la Virgen (Lc

¹⁹ Semánticamente ambos nuevos nombres significan lo mismo que aquellos a los que sustituyen. Con ello queda patente el artificio literario con el que se pretende simplemente atribuir a Dios el destino futuro de ambos personajes (Abraham = padre de pueblos; Sara = Princesa o madre de reyes).

²⁰ Ello hace que a veces, sin cambio de nombre propiamente dicho, se dé equivalentemente un apelativo nuevo a los que reciben de Dios una misión especial. Gedeón es saludado por el ángel que le anuncia su futura misión con el título de «valiente guerrero» o fuerte en fortaleza (Jue 6,11). María es designada por Gabriel como «llena de gracia» o «agraciadísima» (cf. S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los anuncios angélicos previos en el evangelio lucano de la Infancia* [Madrid, BAC, 1986], p. 154ss.). Y Jesús designa a sus primeros apóstoles con el título de «pescadores de hombres» (Mt 4,19; Mc 1,17; Lc 5,10).

1,31) la indicación del nombre que históricamente llevarán los dos niños —Juan y Jesús— cuyo nacimiento les anuncia ²¹.

Esta atribución a Dios del nombre que han de llevar ambos personajes subraya la intervención divina en sus respectivas misiones, y garantiza la realidad de lo significado por dichos nombres: que Dios va a tener *misericordia* de su pueblo (Juan) y que lo va a *salvar* (Jesús).

La intervención divina en la imposición del nombre se ve reforzada ahora en el relato de la circuncisión de Juan por la falta de antecedentes familiares que los vecinos oponen a Isabel cuando lo sugiere (Lc 1,59-61), por la sorprendente coincidencia ²² de Isabel y de Zacarías (Lc 1,62-63), y por la maravillosa recuperación del habla de este último en aquella ocasión (Lc 1,64). Todo el montaje literario de la escena tiende a producir en el lector el convencimiento de que el nombre de Juan (etimológicamente *Yah-veh tiene misericordia*) era algo providencial: convencimiento que será corroborado por el cántico final de Zacarías, cuando asegure que *Dios ha tenido misericordia* (Lc 1,72), y cante *las entrañas de misericordia de nuestro Dios* (Lc 1,78).

La descripción lucana de la imposición del nombre a Juan hace intervenir en el episodio a los vecinos y parientes, a Isabel y a Zacarías, en una secuencia aparentemente normal, aunque intencionadamente dirigida a presentar el acontecimiento como providencial y extraordinario.

El relato empieza refiriendo la oficiosidad de los vecinos y parientes que dan por supuesta la intención familiar de que el niño se llame como su padre: Zacarías. La costumbre de la *papponimia* (imposición al niño del nombre del abuelo), que está documentada en la colonia judía de Elephantina hacia el siglo V antes de Cristo y que se introdujo en Palestina en el siglo III, acabó por convertirse en *patronimia* (imposición del mismo nombre que el padre). Debía ser muy frecuente en la época del Nuevo Testamento, puesto que los parientes y vecinos de Zacarías estaban se-

²¹ De la misma manera un ángel anuncia en sueños a José el nombre que deberá poner al niño que María ha concebido por obra del Espíritu Santo (Mt 1,21).

²² Como tal la presenta literariamente el autor del relato.

guros de que el niño se iba a llamar como su padre, y por eso ἐκάλουν αὐτὸ ἐπὶ τῷ ὀνόματι τοῦ πατρὸς αὐτοῦ Ζαχαρίαν (Lc 1,59).

La construcción ἐκάλουν... ἐπὶ τῷ ὀνόματι es un poco extraña. ZERWICK sostiene²³ que ἐπὶ con dativo indica el fundamento de la acción: Intentaban llamarlo así *en base a* (auf Grund) que ése era el nombre de su padre. Los LXX emplean la misma construcción ἐκλήθη ἐπ'ὀνόματι αὐτῶν en Neh 17,63. El pasaje se refiere al epónimo de la familia sacerdotal Ben Barzil-lay, que por haberse casado con una de las hijas de Barzil-lay, el galaadita, adoptó su nombre. El texto masorético (וַיִּקְרָא עַל - שְׁמוֹ) nos pone en la pista del empleo de ἐπὶ (es traducción literal de עַל). Con razón Delitzsch en Lc 1,59 retraduce עַל שְׁמוֹ אָבִיו ... וַיִּקְרָא. La construcción griega de nuestro pasaje delata el subyacente original hebreo.

La pretensión de los asistentes es rechazada tajantemente por Isabel: «De ninguna manera, sino que se llamará Juan» (Lc 1,60).

Juan era un nombre bastante frecuente en las familias sacerdotales²⁴. Así se llamaba el padre de Matatías (1 Mc 2,1), un hijo de éste (1 Mac 2,2; 9,36.38; 2 Mac 11,17?), un nieto del mismo (1 Mac 13,53) y el padre de Eupolemo, embajador de Judas ante los romanos (1 Mac 8,17). En el Nuevo Testamento, aparte del Bautista, se llamaba Juan el padre de Pedro (Mt 16,17; Jn 21,16.17), el Apóstol Evangelista, Juan Marcos cuya madre albergó en su casa a la naciente Iglesia (Hech 12,12; cf. Hech 12,25; 13,5.13; 15,37-39), y uno de los miembros del Sanhedrín que interviene en el proceso de Pedro y Juan (Hech 4,6)²⁵.

A la afirmación rotunda de Isabel responden los presentes objetando que nadie en su parentela se llama Juan: οὐδεὶς ἐστὶν ἐκ τῆς συγγενείας σου ὃς καλεῖται τῷ ὀνόματι τούτῳ. Esta objeción es introducida en estilo directo, aunque precedida de un ὅτι que, antes de indicativo, debe

²³ MAX. ZERWICK, *Analysis Philologica Novi Testamenti graeci* (Romae, P.I.B., 1960) p.132; y *Gracitas biblica* (Romae, P.I.B., 1949) n.95.

²⁴ Aparece varias veces en los catálogos y genealogías: 1 Crón 5,35s; 26,3; Neh 12,13.23.42. Cf. JOSEFO, *Ant.* 13,7,4.

²⁵ Cf. J. A. G. LARRAYA, art. *Juan*, en *Enciclopedia de la Biblia*, IV (Barcelona, Garriga, 1963...), col.657.

ser considerado no como explicativo causal, sino como simple recitativo, igual a dos puntos ortográficos ²⁶: «Le dijeron: No hay nadie en tu parentela que se llame así (con ese nombre)» (Lc 1,61).

Deciden, pues, consultar al padre: ἐνένευον δὲ τῷ πατρὶ αὐτοῦ τὸ τί ἂν θέλοι καλεῖσθαι αὐτό.

El verbo compuesto (ἐνένευον) es hapaxlegómenon. El simple νεύω recurre en Juan 13,24 cuando Pedro hace señas a Juan para que pregunte a Jesús quién es el traidor, y en Hech 24,10 cuando el procurador Félix hace a Pablo el gesto de permitirle hablar. Διανεύω expresa la actitud de Zacarías al quedar mudo (Lc 1,22). 'Ενένευον en este caso significa simplemente hacer señas, preguntar por señas. Ello ha hecho pensar a algunos si el autor supone que Zacarías, además de mudo, estaba sordo. Tal vez; pero psicológicamente, aunque así no fuera, los interlocutores de un mudo, que habla por señas, tienden a hacer lo mismo.

Zacarías, pidiendo una tablilla, escribe en ella el nombre de Juan: Καὶ αἰτήσας πινακίδιον ἔγραψεν λέγων, Ἰωάννης ἐστὶν τὸ ὄνομα αὐτοῦ. También πινακίδιον es hapaxlegómenon. La intervención del padre zanja la cuestión: El niño se llamará Juan.

Sigue inmediatamente una observación redaccional (καὶ ἐθαύμασαν πάντες). La admiración que se produjo en los presentes habría sido motivada, según esto, por la coincidencia de Isabel y Zacarías en el nombre que había de llevar su hijo: coincidencia que, sin duda, consideraron preternatural.

Sin embargo, el código D (al que siguen algunos manuscritos —a b r ff— de la vetus latina y la versión syro-sinaítica) lee antes de esa frase esta otra: καὶ παραχρῆμα ἐλύθη ἡ γλῶσσα αὐτοῦ; con lo cual la admiración habría sido provocada por la milagrosa curación de la mudéz de Zacarías ²⁷. Es evidentemente una variante exegética, que considera más razonable la admiración como efecto de esta

²⁶ Lo que en buen griego es un mero signo introductorio del estilo directo, traduciendo un texto semita (יָרָ arameo, וְיָ hebreo) indica seguridad («ciertamente»). Cf. P. WINTER, *Ὅτι recitativum in Lk 1,25.61; 2,23*, en ZNW 46 (1955) 261-263.

²⁷ Cf. A. HILGENFELD, *Die Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu, Lk 1,5-II,52*, en ZWTh 44 (1901) 177-235, concretamente p.215s.

segunda causa. Sin embargo, aparte de ser muy endeble su soporte documental, esta interpretación se debe a que no se ha percibido la intención literaria del autor: éste se muestra visiblemente interesado en presentar como cuasi milagrosa la coincidencia de ambos padres en el nombre que ha de imponerse al niño, como si hubiera de verse en ello una prueba más de la intervención divina en el asunto.

LA CURACIÓN DE ZACARÍAS (Lc 1,64-66)

Gabriel había castigado la incredulidad de Zacarías, anunciándole que quedaría «mudo y no podría hablar hasta el día en que sucedieran las cosas» que le había comunicado (Lc 1,20). Estas cosas (el nacimiento de un hijo a pesar de la esterilidad de Isabel y avanzada edad de ambos) se han cumplido ya. Y en el momento solemne de imponer al niño el nombre sugerido por Dios, ante la presencia de numerosos testigos, Zacarías recobra el habla. El texto, generalmente admitido por los críticos, lo dice de una manera un tanto extraña: ἀνεφύθη δὲ τὸ στόμα αὐτοῦ παραχρῆμα καὶ ἡ γλῶσσα αὐτοῦ καὶ ἐλάλει εὐλογῶν τὸν Θεόν.

La evidente incongruencia de que se *abriera* su boca y su *lengua* ha sido resuelta de diversas formas en la historia de la transmisión del texto.

Así el minúsculo f¹ (entre los siglos XII-XIV), con muy pocos seguidores, sustituye καὶ ἡ γλῶσσα αὐτοῦ por καὶ ἐλύθη ὁ δεσμὸς τῆς γλώσσης αὐτοῦ, como se dice en Mc 7,35 a propósito de la curación del sordomudo de la Decápolis (Mc 7,31-37). Con esta flagrante acomodación de un pasaje donde, por cierto, se emplean διανοίγω y ἀνοίγω para expresar la *apertura de los oídos*, se resuelve la aporía que supone nuestro texto de Lc 1,64 por el fácil expediente de expresar con dos verbos (ἀνοίγω = *abrir* y λύω = *soltar*) lo que se dice haber ocurrido respectivamente con la boca y con la lengua de Zacarías.

A la misma finalidad exegética —aunque mezclada, como hemos visto, con la intención de explicar mejor la admiración de los presentes— responde en D a b r ff y en

la *sy* la lección que antepone la *soltura de la lengua* a la *apertura de la boca*, colocando entre ambas la *admiración de los asistentes*: καὶ παραχρῆμα ἐλύθη ἡ γλῶσσα αὐτοῦ - καὶ ἐθαύμασαν πάντες, ἀνεψῆθη δὲ τὸ στόμα αὐτοῦ.

Reteniendo la lectura aceptada por los críticos sostiene TORREY²⁸ que la incongruencia es debida a que el original hebreo empleaba sin duda חנפד que vale indistintamente para *abrir* (la boca) y *quedar suelta* (la lengua): sería un argumento más a favor de un original hebreo para Lucas 1-2²⁹. De hecho los retraductores han empleado generalmente ese verbo³⁰.

La curación se describe con los diversos elementos que normalmente constituyen la morfología literaria de los relatos de milagros: realización *instantánea* (ἀνεψῆθη δὲ τὸ στόμα αὐτοῦ παραχρῆμα); *acción de gracias* por parte del beneficiario (καὶ ἐλάλει εὐλογῶν τὸν Θεόν); *reacción* de los presentes (καὶ ἐγένετο ἐπὶ πάντας φόβος); y *divulgación* de lo sucedido (καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ὀρεινῇ τῆς Ἰουδαίας διελαλεῖτο πάντα τὰ ῥήματα ταῦτα).

El adverbio παραχρῆμα es el término predilecto de Lucas³¹ para indicar lo *instantáneo* de una curación (Lc 4,39; 5,25; 8,44.47; 8,55; 13,13; 18,43; Hech 3,7), o de un castigo (Hech 5,10; 12,23; 13,11) o de un hecho portentoso (Hech 16,26). Los otros sinópticos en los lugares paralelos emplean εὐθὺς (Mc 2,12; 5,29; 5,42; 10,52) o εὐθέως (Mt 20,34), y este último adverbio es empleado con la misma finalidad en relatos milagrosos por Mc (7,35), Juan (6,5.9) y el propio Lucas (5,13 y Hech 9,34).

La acción de gracias de Zacarías (εὐλογῶν τὸν Θεόν) va

²⁸ CH. TORREY, *The translations made from the original aramaic Gospels*, en *Studies in the History of Religions* presented to C. H. TOY (New York, Macmillan, 1912) p.269-317, concretamente p.293.

²⁹ Sin necesidad de recurrir a un original hebreo, A. VACCARI, ΕΔΗ-ΣΑΝ ΑΥΤΟ ΟΘΟΝΙΟΙΣ. *Lessicografia e esegesi*, en *Miscellanea Biblica B. Ubach* (Montisserrati, 1953) p.375-380 propone otra solución de carácter estilístico que veremos más adelante (p.174s.) a propósito de Lc 2,22.

³⁰ Así JONA, YEATES, RESCH y DELITZSCH con la única diferencia de que los dos primeros lo ponen en niph'al y retraducen παραχρῆμα por מיד פיו ונשנו (ויפתח מיד פיו ונשנו), mientras que los dos últimos lo emplean en kal y retraducen el adverbio por פתח (פתח פיו ונשנו ונשנו).

³¹ Recurre 10 veces en el Tercer Evangelio, 6 en Hechos y sólo 2 en Mateo 21,19.20 a propósito de la rapidez con que se secó la higuera que Jesús maldijo.

precedida del verbo ἐλάλει que describe la naturaleza del milagro realizado (recobrar el habla). Lucas gusta de expresar el agradecimiento de los que se benefician de los milagros en forma parecida a la de nuestro pasaje, anteponiendo a la acción de gracias el verbo que refiere la naturaleza de la curación. Así, el paralítico de Cafarnaúm, una vez curado, ἀπῆλθεν εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ δοξάζων τὸν Θεόν (Lc 5,25); la mujer encorvada ἀνωρθώθη, καὶ ἐδόξαζεν τὸν Θεόν (Lc 13,13); el ciego de Jericó ἀνέβλεψεν, καὶ ἠκολούθει αὐτῷ δοξάζων τὸν Θεόν (Lc 18,43). En el caso del cojo de la Puerta Especiosa se multiplican los verbos para subrayar su curación: ἐστερεώθησαν αἱ βάσεις αὐτοῦ... καὶ ἐξαλλόμενος ἔστη καὶ περιπατεῖ, καὶ εἰσῆλθεν σὺν αὐτοῖς εἰς τὸ ἱερὸν...; y todavía se repiten en forma participial (περιπατῶν καὶ ἀλλόμενος) para terminar καὶ αἰνῶν τὸν Θεόν (Hech 3,7-8).

La *reacción de los presentes*, que a veces es de temor (Lc 5,26; 7,16; 8,37) como en Lc 1,65, en otras ocasiones va acompañada de exclamaciones admirativas: Mt 8,27 = Mc 4,41 = Lc 8,25; Mt 9,33 = Mc 2,12; Mt 14,33; Jn 6,14; Lc 7,16; Lc 5,26; Mc 1,27. A veces se traduce en conversiones: Hech 9,35; 9,42; 16,29-34.

Finalmente, la *divulgación* de lo sucedido suele ser una de las secuelas tópicas de los hechos milagrosos, y se expresa también en forma muy parecida a la de nuestro pasaje: Mc 1,28; Lc 7,17; Mt 9,26; Hech 9,42. En nuestro caso, la divulgación de la noticia provoca el comentario de la misma (διελαλεῖτο πάντα τὰ ῥήματα ταῦτα) que se formula en un interrogante (τί ἄρα τὸ παιδίον τοῦτο ἔσται) motivado por la general observación de que χεὶρ Κυρίου ἦν μετ' αὐτοῦ.

Los hebraísmos se multiplican en este pasaje.

Es evidente que ῥήματα tiene aquí el valor semítico de *cosas*. Lo que se divulgó no fueron solamente las palabras —bastante parcas, por cierto— sino los sucesos.

La expresión ἐγένετο ἐπὶ πάντας φόβος, aunque recurre otras dos veces casi exactamente igual en Hech 5,5.11 a propósito de la muerte de Ananías y Safira (ἐγένετο φόβος μέγας ἐπὶ πάντας τοὺς ἀκούοντας... ἐγένετο φόβος μέγας ἐφ' ὅλην τὴν ἐκκλησίαν καὶ ἐπὶ παντας τοὺς ἀκούοντας ταῦτα) es frase clásicamente hebrea. Así en Gén 35,5: ἐγένετο φόβος Θεοῦ ἐπὶ τὰς πόλεις τὰς κύκλῳ αὐτῶν (וַיִּהְיֶה יָרֵא - לְכָל עָרֵי הַסָּבִיב לְפָנָיו).

הם סביבתיהם) אשר (Y en 2 Crón 19,7: Γενέσθω φόβος Κυρίου ἐφ' ὑμᾶς (יהי פחד - יהוה עליכם) ¿Será mucho suponer que tanto Hech 5,5.11 como Lc 1,65 respondan a un original semita —posiblemente hebreo— cuya traducción literal mantiene el tenor de la fuente?³²

Hebrea es asimismo la construcción καὶ ἔθεντο... ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῶν que en el Antiguo Testamento recurre siempre con el verbo שם y con el sustantivo לב, pero con diferentes preposiciones: על-א-ל-ל-ב. Quizá el pasaje literariamente más cercano sea el de 1 Sam 21,13 donde, al refugiarse David en el campamento de Akis y recordarle al Rey sus servidores la copla que los hebreos cantaban a la victoria de David contra los filisteos, el autor comenta: ἔθετο Δαυὶδ τὰ ῥήματα ταῦτα ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ (וישם דוד את - הדברים האלה בלבבו). La Biblia de Jerusalén traduce *meditó*, pero quizá el modismo castellano equivalente fuera *dio en pensar*, se puso a pensar, reflexionó. Parecido alcance tiene, aunque algo distinto por ser una negación, el consejo que a David le dan sus fieles servidores cuando le llega la vaga noticia de que Absalón ha dado muerte a todos los hijos del Rey (2 Sam 13,33): Μὴ θέσθω... ἐπὶ τὴν καρδίαν αὐτοῦ ῥῆμα λέγων (אל.. אל לבו דבר לאמר - ישם). En castellano traduciríamos: *No tome a pechos* mi señor el Rey este asunto pensando que han muerto... Lo mismo habría que traducir lo que en otra ocasión (1 Sam 25,25) le dicen a propósito de Nabal: אל-נא ישם... את - לבו אל איש... הנה... que los LXX traducen: Μὴ δὲ θέσθω... καρδίαν αὐτοῦ ἐπὶ τὸν ἄνθρωπον... τοῦτον; pero en castellano habría que decir: *No tome a pecho, no haga caso, mi señor el Rey a este tonto*. En Ageo 2,18 שימו לבבכם (θέσθε ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν) debe traducirse: *Atended cuidadosamente*. Y en Mal 2,2, על-לב (ἐὰν μὴ θῇσθε εἰς τὴν καρδίαν ὑμῶν): si no tomáis a pecho, si no tomáis en consideración. A veces la frase tiene claro matiz de *recordar*, como cuando Semeí pide a David triunfador que olvide los insultos que le pro-

³² En otros lugares, aun manteniendo el motivo literario del temor ante lo portentoso, Lucas emplea otras formas menos semitas y más griegas: ἐπλήσθησαν φόβου (5,26); ἔλαβεν δὲ φόβος πάντας (7,16); φόβῳ μεγάλῳ συνέιχοντο (8,37). En ocasiones emplea otro modismo hebreo (cf. Lc 1,12; 2,9 = Mc 4,41).

firió cuando huía (2 Sam 19,20) y no los ponga en su corazón. El mismo sentido parece tener la frase en la única ocasión en que Lucas la vuelve a emplear (21,14) al decir Jesús a los Apóstoles que se acuerden de no preparar defensa cuando sean llevados a los tribunales³³. Dentro de la variedad de contextos en que el modismo hebreo recurre, su significado permanente es el de *reflexión continuada e intensa ante un asunto o noticia que preocupa o intriga*. Y ésa es la idea de nuestro pasaje: subrayar que cuantos se enteraban de lo acaecido en la circuncisión de Juan, se sentían intrigados, y *se preguntaban* por el futuro del niño. Expresar esto último con λέγοντες (como si todos manifestaran exteriormente su interrogante) es un hebraísmo más, que responde a un לאמר como el de 2 Sam 13,33.

Un último hebraísmo parece descubrirse en la frase final de este relato. Los que se enteraban de lo sucedido, se preguntaban: «Pues, ¿qué va a ser este niño?» Y sigue: Καὶ γὰρ χεὶρ Κυρίου ἦν μετ' αὐτοῦ. Si se retiene el texto tal como está —y así lo presentan los mejores testigos P⁴ & B C L W Ψ 565 pc latt sy^{hmg} co—, el autor habría pasado, refiriendo los comentarios de los oyentes, del estilo directo al indirecto: «Pues, ¿qué va a ser este niño?» y porque la mano del Señor estaba con él. Sin embargo, algunos códices importantes (A C² Θ 053.0130 f^{1.13}, la mayoría de las copias de sy^{p.h}) suprimen el γὰρ; y D it y tal vez sy^s omiten el ἦν³⁴. Ello hace pensar a algunos que acaso la última frase deba considerarse una segunda afirmación de los oyentes en estilo directo: «Pues ¿qué va a ser este niño?» y «La mano del Señor (está) con él». Así entendido, detrás de la frase final habría subyacente un texto hebreo que podría ser כִּי יָד יְהוָה עִמּוֹ. El verbo, sobreentendido o expreso, debería ser —por tratarse de estilo directo y refiriéndose a

³³ Θέτε οὖν ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν podría también traducirse aquí: Tomad la resolución de no... Es el alcance que tiene en Dan 1,8: Había tomado Daniel la resolución de... Y equivale a lo que Hechos 19,21 dice de Pablo, que «tomó la resolución de ir a Jerusalén»: ἔθετο ὁ Παῦλος ἐν τῷ πνεύματι... πορεύεσθαι. No importa que aquí πνεῦμα sustituya a καρδία. La idea es la misma: una *decisión meditada*.

³⁴ H. E. M. RETTIG, *Exegetische Analekten*, en «Theologische Studien und Kritiken» 11 (1838) 218 piensa que καὶ γὰρ es una lección conflata. El prefiere καὶ seguido de dos puntos para introducir un nuevo parlamento del anterior sujeto.

algo contemporáneo— un presente; pero el traductor, al convertir la frase al estilo indirecto, puso imperfecto (ἦν)³⁵. De hecho, sin embargo, los retraductores generalmente —por fidelidad al texto greco-latino recibido— conservan el verbo³⁶.

El sentido de la expresión en todo caso —tanto si es una segunda afirmación de la gente en estilo directo, como si es nota redaccional independiente para explicar la causa por la que se hacían la anterior pregunta— resulta bastante claro: lo sucedido era prueba de que Dios estaba a favor de él y lo protegía. Tal es el alcance de la expresión en 1 Cron 4,10 (TM: והיתה ידך עמי) y en el propio Lucas (Hech 11,21). En Hech 13,11 donde Pablo amenaza a Elymas con que χεῖρ Κυρίου ἐπὶ σὲ es evidente que se trata de una *actuación punitiva* de Dios. Es el contexto el que aclara la naturaleza de la acción divina. La expresión, de suyo, significa simplemente que *Dios anda de por medio*, como aparece claro en el caso de 2 Sam 14,19 cuando David pregunta a la mujer de Tecoa: הֲיֵיד יוֹאב אַחֶךָ בְּכֹל - זֶה: ¿No anda de por medio Joab en todo este asunto? Μὴ ἡ χεῖρ Ἰωάβ ἐν παντὶ τούτῳ μετὰ σοῦ.

El valor religioso del pasaje con que se cierra el episodio de la circuncisión e imposición del nombre a Juan es el mismo, tanto si la referencia a la protección de Dios sobre el niño ha de figurar en labios de los oyentes, como si representa una observación redaccional del autor.

EL CÁNTICO DE ZACARÍAS (Lc 1,67-79)

De él traté expresamente y con extensión en el primer volumen *Los cánticos del Evangelio de la Infancia según San Lu-*

³⁵ Así CH. TORREY, *The translation made from the original aramaic Gospels*, en *Studies in the History of Religions* presented to C. H. Toy (New York, Macmillan, 1912) p.269-317, concretamente p.293. Lo mismo sigue manteniendo en su obra *The Four Gospels. A new translation* (London, Hodder and Stoughton, 1933) p.305: «The greek ἦν ist an obvious mistranslation: it should have been ἔστιν. In the original hebrew then was no verb». El γαρ podría ser un כִּי enfático: cf. Jos 10,14.42; 23,3.10; 24,18...

³⁶ Jona y Yeates, suprimiendo aquí el και inicial, retraducen la frase: וְהָיָה יָדְךָ - יְהוָה עִמָּךְ. En cambio, los que retraducen el και no ponen equivalente hebreo al γαρ. Greenfield retraduce: וְהָיָה יָדְךָ - יְהוָה עִמָּךְ. Resch y Delitzsch prefieren: (וְהָיָה יָדְךָ עִמָּךְ) (וְהָיָה יָדְךָ עִמָּךְ).

cas (Madrid, «Instituto Francisco Suárez» del CSIC, 1983) p.163-241.

INFANCIA Y JUVENTUD DE JUAN (Lc 1,80)

Contrasta con el minucioso y extenso relato de la circuncisión de Juan (21 versículos), la concisa referencia a su infancia y juventud, que se describen en un solo versículo: Τὸ δὲ παιδίον ἡϋξανε καὶ ἐκραταιοῦτο πνεύματι, καὶ ἦν ἐν ταῖς ἐρήμοις ἕως ἡμέρας ἀναδείξεως αὐτοῦ πρὸς τὸν Ἰσραήλ.

Como hemos observado más arriba (p.3s.), el paralelismo entre los relatos de Juan y de Jesús se mantiene en la secuencia de los temas que tocan (anunciación, nacimiento, circuncisión e imposición del nombre, crecimiento y referencia a su niñez y juventud antes de salir a la vida pública); pero no necesariamente en la extensión que dedican a cada uno, la cual hubo de ser diferente tanto por razones históricas como por exigencias del mensaje teológico que se intentaba comunicar.

No han faltado, sin embargo, quienes —llevados por un excesivo afán de paralelismo— han forzado los textos o han imaginado extrañas manipulaciones en el actual relato. Así, por ejemplo, LUTEROTH opinaba ³⁷ que ἡμέρα ἀναδείξεως (de la cual sería contemporáneo el ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις de Lc 2,1) significa para Juan la edad de 12 años, cuando es llevado al Templo —como Jesús— y comienza a estar obligado a la Ley. Con mayor fantasía GEYSER supone que existió un paralelo completo de la infancia de Juan con la que Lucas nos ha conservado de Jesús ³⁸. Tal relato contenía, según él, una escena exaltando la sabiduría de Juan ante los doctores esenios con los que habitaba; otra en la que, al verse huérfano, manifestara su convenci-

³⁷ LUTEROTH, *Le recensement de Quirinius en Judée* (Paris, Meyrueis, 1865) p.31-35. La misma coincidencia cronológica entre Lc 1,80 y 2,1 es defendida por FR. SPITTA, *Die chronologische Notizen und die Hymnen in Lk 1 und 2*, en ZNW 7 (1906) 281-317, concretamente p.290s, el cual, sin embargo, sitúa la ἀναδείξις de Juan cuando éste tenía unos veinte años.

³⁸ A. S. GEYSER, *The Youth of John the Baptist*. A deduction from the break in the parallel account of the lucan Infancy Story, en NT 1 (1956) 70-75.

miento de que Dios era su Padre; y un último episodio con su adopción por un esenio y su retirada con él a Qumrán, donde le estuvo sujeto. La supresión de estos episodios en Lucas 1-2 pudo ser motivada, a juicio de Geyser, por el interés de silenciar el movimiento baptista y esenio. A la misma línea de imaginación desbordada habría que atribuir la fantástica opinión de RESENHÖFFT según la cual habrían pertenecido al relato original de la infancia del Bautista el anuncio a los pastores, la presentación en el Templo y la actuación de Simeón y Ana, que hoy figuran en la Infancia de Jesús ³⁹.

Ni las supresiones de Geyser, ni las transferencias de Resenhöfft pasan de ser afirmaciones gratuitas de sus respectivos autores, sin un solo argumento que las haga remotamente probables.

Nos atenemos, pues, al texto de Lc 1,80 tal como ha llegado a nosotros —por cierto, sin lecciones variantes de importancia.

En él se resume la infancia y juventud de Juan hasta el momento de su aparición en la vida pública, con la breve indicación de su crecimiento, con una sucinta referencia al Espíritu, y con la extraña afirmación de que pasó ese tiempo en el desierto.

Ἀναδείξις es hapaxlegómenon. Incluso el verbo ἀναδεικνύει es exclusivo de Lucas en el sentido de designar (10,1) los 72 discípulos, o de mostrar a quién se elige, como en el caso de Matías (Hech 1,24). El verbo y el nombre son en griego clásico términos técnicos para indicar el acto de proclamar a un magistrado o cargo público. Aquí tiene sentido sacral, como en 2 Mac 2,8 donde Jeremías dice que Dios hará público algún día (ἀναδείξει) el lugar donde están escondidas la Tienda y el Arca. El sujeto activo de la ἀναδείξις de Juan será el propio Yahveh, la Palabra de Dios que vendrá sobre él (Lc 3,2).

El tema del crecimiento es tópico a propósito de los personajes bíblicos en cuyo nacimiento interviene especial-

³⁹ W. RESENHÖFFT, *Die Apostelgeschichte im Wortlaut ihrer beiden Urquellen. Rekonstruktion des Büchleins von der Geburt Johannes des Täuflers*, Lk 1-2 (Frankfurt-Bern, Peter Lang, 1974) p.62-67 y 85-87.

mente el Señor, y se expresa siempre en hebreo con el verbo גָּדַל (= hacerse grande) ⁴⁰.

La especial referencia en nuestro caso al Espíritu ($\epsilon\kappa\rho\alpha\tau\alpha\iota\omicron\upsilon\tau\omicron \pi\nu\epsilon\acute{\upsilon}\mu\alpha\tau\iota$) está en consonancia con la función de profeta que Juan habrá de desempeñar en su vida pública y que Gabriel había anunciado al decir que $\pi\nu\epsilon\acute{\upsilon}\mu\alpha\tau\omicron\varsigma \acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\upsilon \pi\lambda\eta\sigma\theta\acute{\eta}\sigma\epsilon\tau\alpha\iota \xi\tau\iota \acute{\epsilon}\kappa \kappa\omicron\iota\lambda\acute{\iota}\alpha\varsigma \mu\eta\tau\rho\varsigma \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ (Lc 1,15). Es perceptible el derás de Jueces 13,24 donde se dice de Sansón: «Y el niño *creció* y Yahveh le bendijo, y el *Espíritu de Yahveh* comenzó a excitarlo en el campamento de Dan...» ⁴¹

De igual manera, la mención del desierto ($\kappa\alpha\iota \tilde{\eta}\nu \acute{\epsilon}\nu \tau\alpha\iota\varsigma \acute{\epsilon}\rho\eta\mu\omicron\iota\varsigma$) parece ser un derás de Gén 21,20 donde se dice de Ismael que «estuvo Dios con el muchacho y *creció* y *vivía en el desierto* ($\text{וַיֵּשֶׁב בַּמִּדְבָּר}$)». Por cierto que los LXX tradujeron: $\kappa\alpha\iota \eta\upsilon\acute{\xi}\eta\theta\eta \kappa\alpha\iota \kappa\alpha\tau\acute{\omega}\kappa\eta\sigma\epsilon\nu \acute{\epsilon}\nu \tau\tilde{\eta} \acute{\epsilon}\rho\eta\mu\omega$, con lo que una vez más se demuestra que Lucas 1-2 no imita a los LXX, sino que traduce un texto hebreo dependiente del TM.

El versículo entero es un caso típico de las fórmulas de mutis con que el autor de Lucas 1-2 hace desaparecer los personajes por la misma puerta por la que luego volverán a entrar en escena. Zacarías, al terminar su actuación en el Templo, $\acute{\alpha}\pi\tilde{\eta}\lambda\theta\epsilon\nu \epsilon\iota\varsigma \tau\omicron\nu \omicron\iota\kappa\omicron\nu \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ (Lc 1,23), donde concebirá Isabel y recibirá la visita de María (Lc 1,39-55) y tendrá lugar el nacimiento y circuncisión de Juan con el cántico de Zacarías (Lc 1,57-79). María, después de la Visitación, $\acute{\upsilon}\pi\acute{\epsilon}\sigma\tau\tau\epsilon\psi\epsilon\nu \epsilon\iota\varsigma \tau\omicron\nu \omicron\iota\kappa\omicron\nu \alpha\upsilon\tau\tilde{\eta}\varsigma$ (Lc 1,56), de donde saldrá con José camino de Belén (Lc 2,4). Terminado el episodio de la Presentación y Purificación, María y José $\acute{\upsilon}\pi\acute{\epsilon}\sigma\tau\tau\epsilon\psi\alpha\nu \epsilon\iota\varsigma \tau\tilde{\eta}\nu \Gamma\alpha\lambda\iota\lambda\alpha\acute{\iota}\alpha\nu \epsilon\iota\varsigma \pi\acute{\omicron}\lambda\iota\nu \acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\tilde{\omega}\nu \text{Ναζαρέθ}$ (Lc 2,39), de donde saldrán nuevamente para la celebración de la Pascua en Jerusalén (Lc 2,41) y adonde regresarán definitivamente (Lc 2,51).

⁴⁰ Cf. Gén 21,8, de Isaac; Gén 21,20, de Ismael; Ex 2,10, de Moisés; Ez 16,7, de Jerusalén metafóricamente; Jue 13,24 A, de Sansón; 1 Sam 2,21.26; 3,19 de Samuel...

⁴¹ Más adelante (p.211-216) estudiaremos el origen y alcance del triple estribillo de crecimiento (Lc 1,80 a propósito de Juan; Lc 2,40.52 a propósito de Jesús).

Juan, que en Lc 3,2 comienza su actividad pública en el desierto, ahora se adentra en él. Cuándo, dónde, por qué y para qué el joven Juan se retiró al desierto no lo dice Lc 1,80 y siempre fue un misterio para los comentaristas del pasaje. Lo único que parecía probable era que el desierto mencionado podría y debería situarse en las cercanías del Jordán, por más que una tradición piadosa intentara localizarlo cerca de Ain Karem.

El descubrimiento en 1947 de los famosos manuscritos del Mar Muerto y las excavaciones realizadas durante los años siguientes en Jirbet Qumrán, abrieron perspectivas insospechadas a la enigmática noticia de la vida de Juan en el desierto.

La existencia por esas fechas de una nutrida comunidad de monjes esenios en la región meridional de Jericó cerca del Jordán, hasta 1947 sólo conocida por algunas referencias de Plinio y Josefo, pero ahora perfectamente documentada, justifica la extraña afirmación de Lc 1,80 al mismo tiempo que plantea obligadamente la cuestión de las posibles relaciones de Juan con estos grupos.

Sobrepasa los límites de este comentario seguir detalladamente la discusión sobre el tema. Hubo en los primeros momentos posturas antagónicas extremas, desde los que identificaban plenamente a Juan con los esenios hasta los que pretendían negar cualquier contacto entre ambos. Hoy se reconocen semejanzas tales entre la comunidad de Qumrán y el Bautista, que nadie se atreve ya a negar toda relación entre éste y aquélla. Pero, a su vez, son tan visibles y radicales las diferencias, que es impensable la hipótesis de que Juan fuera simplemente un miembro de esa Comunidad⁴². Se sostienen, por tanto, opiniones intermedias muy matizadas⁴³. Determinadas creencias y prácticas de Qum-

⁴² Véase, por ejemplo, el ponderado trabajo de W. H. BROWNLEE, *John the Baptist in the new light of ancient Scrolls*, en «Interpretation» 9 (1955) 71-90, y el exhaustivo estudio —con abundante bibliografía hasta la fecha— de las semejanzas y discrepancias, publicado por J. SCHMITT, *Les écrits de Nouveau Testament et les textes de Qumrán. Bilan de cinq années de recherches*, en *RevScR* 29 (1955) 381-401; 30 (1956) 55-74; 261-282.

⁴³ Cf. E. STAUFFER, *Probleme der Priestertradition*, en *ThLZ* 81 (1956) 135-150, especialmente p.143-145; T. W. MANSON, *John the Baptist*, en

rán están a la base de la predicación y los ritos empleados por el Bautista. Se ha hecho notar con toda razón que los monjes de Qumrán se preparaban en el desierto a la venida del Mesías apoyados en el pasaje de Isaías 40,3 (véase el *Manual de Disciplina* VIII, 13-15), que el Bautista se aplica a sí mismo (Jn 1,23) y la tradición sinóptica emplea con referencia a él (Mt 3,3; Mc 1,3; Lc 3,4s). Practicaban el bautismo y exigían para ser aceptados en la Comunidad la confesión de los pecados (*Man. de Disc.* III, 6-9; V,13-14; X,20). Esperaban que el Mesías había de bautizar con Espíritu Santo (*Man.* IV, 21). No podían usar nada que hubiera sido fabricado por manos extrañas (*Man.* V, 17-19; cf. JOSEFO, *Bell.* II,143), lo cual explicaría la extravagante indumentaria del Bautista (Mt 3,4; Mc 1,6). Su curiosa dieta, descrita por los sinópticos en el mismo pasaje, encuentra un antecedente en la prescripción del *Documento de Damasco* XII, 14.15, según la cual las langostas deben ser cocidas o asadas.

Todo induce a pensar que el Bautista tiene algo que ver con la Comunidad esenia de Qumrán. Pudo acudir a ella atraído por su ascetismo y por la esperanza mesiánica que la animaba. Ni se puede descartar la hipótesis de que, huérfano a temprana edad, fuera adoptado por algún miembro célibe de la Comunidad⁴⁴, cosa que éstos solían hacer según testimonios de JOSEFO⁴⁵ y PLINIO⁴⁶. O acaso el propio Zacarías, sabiéndolo «consagrado desde el vientre de su madre», lo confió a los monjes del desierto⁴⁷.

En todo caso, las diferencias ideológicas que separan al Bautista de la línea seguida por los monjes del Mar Muerto a la luz de los recientes hallazgos, hacen suponer que no llegó a profesar como miembro de la comunidad esenia,

BJRyL 36 (1953-1954) 395-412; A. T. ROBINSON, *The Baptism of John and the Qumran Community*, en HarvTR 50 (1957) 175-191.

⁴⁴ Sugiere esta hipótesis W. A. BROWNLEE, *A comparison of the Covenanters of the Dead Sea Scrolls with prechristian jewish Sects*, en «The Biblical Archaeologist» 13 (1950) 50-72, concretamente p.70. Le sigue, entre otros, A. S. GEYSER, *The Youth of John the Baptist. A deduction from the break in the parallel account of the lucan Infancy Story*, en NT 1 (1956) 70-75.

⁴⁵ JOSEFO, *Bell.* II, 8, 2; *Ant.* 18, 1, 5.

⁴⁶ PLINIO, *Hist. Nat.*, V, 17.

⁴⁷ Así E. STAUFFER, *Probleme der Priestertradition*, en ThLZ 81 (1956) 135-150, concretamente p.143, nota 48.

sino que antes inició por su cuenta el movimiento nuevo que las fuentes cristianas describen ⁴⁸.

⁴⁸ Véase Jéan STEINMANN, *Saint Jean-Baptiste et la spiritualité du désert* (Paris, du Seuil, 1955), especialmente en el capítulo *Jean-Baptiste fut-il es-sénien?*, p.58-61.

CAPÍTULO II

JOSE Y MARIA VIAJAN DE NAZARET A BELEN CON OCASION DE UN CENSO RELACIONADO CON QUIRINO (Lc 2,1-5)

Así se abre, en el segundo capítulo de Lucas, ~~el relato~~ del Nacimiento de Jesús.

Con una vaga indicación cronológica (ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις) se habla de un decreto (δῶγμα) de César Augusto para que se hiciera un censo (ἀπογραφή) de todo el mundo (πᾶσαν τὴν οἰκουμένην). Se relaciona este censo —por lo que afecta a Palestina— con el Legado de Siria, Quirino. Y como quiera que cada cual tenía que ir a su ciudad de origen para inscribirse en el censo, hubo de subir José —por ser de la casa y familia de David— desde Nazaret a Belén, con su esposa María que estaba encinta.

Determinadas preocupaciones exegéticas se reflejan, como de costumbre, en las variantes de la *crítica textual*.

Lexicográficamente, algunos términos necesitan peculiar examen.

Y las *dificultades históricas* que se acumulan en el pasaje inciden de manera especial en la búsqueda de la *intención teológica* del autor inspirado.

A. *Observaciones de crítica textual*

Algunas carecen de importancia, por lo menos aparentemente: que, en lugar de la lectura común αὕτη ἀπογραφή, algunos mss. lean αὕτη ἡ (v.2), o que en el mismo versículo cambien el orden de πρώτη ἐγένετο o presenten diversas grafías de Κυρηνίου (Κυρινίου - Κυρεινίου).

Curioso es que los mss. discrepen (v.3) en el término para indicar a dónde tenía que ir cada uno para inscribirse: a la propia πόλιν (la mayoría), πατρίδα (D pc syr^s), χώραν (C).

Marcado interés exegetico tiene la variante del vers. 4, donde el αὐτόν referido a José como sujeto de «ser perteneciente a la casa y familia de David» (y que es la lección absolutamente mayoritaria), es sustituido por un plural que engloba a María en esa pertenencia a la casa de David: αὐτούς (348 1216c), ἀμφοτέρους (sy^s et 4.5). No es probable que el plural pueda provenir del autor, ya que en 1,36 ha presentado a María como συγγενίς de Isabel (descrita en 1,5 como ἐκ τῶν θυγατέρων Ἀαρών).

A preocupación exegetica se deben también sin duda las variantes en el término con que designa el v.5 la relación de parentesco entre María y José: ἐμνηστευμένη αὐτῷ como en Lc 1,27 (que es la más común: Ta & Bs C L 0177 1 1596 W D 700 565 Ir eaf^r sy ar co); γυναικὶ αὐτοῦ (algunos mss. de las versiones prejeronimianas representadas por los codd Veronense, Vercellense y Colbertino, y OS^{sin}); ἐμνηστευμένη αὐτῷ γυναικὶ (muchos mss. griegos tardíos y la Vulgata: notable el mss. latino Freisinger que lee «cum Maria uxore sua desponsata ei»).

Todos los críticos coinciden en que la tercera lección es conflata, tardía y por tanto inauténtica. Pero discrepan en el valor preferente que deba asignarse a la primera o a la segunda. Piensan algunos¹ que la lección original debió ser γυναικὶ porque el relato de Lucas 2 parece desconocer la concepción virginal y presenta a María y José como esposos y padres normales (cf. 2,22.27.33.41.43.48). El mismo Lucas, o copistas cristianos posteriores, habrían cambiado γυναικὶ por ἐμνηστευμένη para armonizar este relato con Lc 1,27. Con razón BROWN² rechaza la hipótesis de que Lucas hiciera el cambio con respecto a las fuentes que usó; porque si un texto prelucano leía γυναικὶ y el evangelista lo cambió, ¿cómo lo supieron la vetus latina y la siro-sinaíti-

¹ Usener, Völter, Dibelius, Klöstermann, Sahlin, Taylor, etc.

² RAYMOND E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p.397. Brown se ocupa del censo de Quirino en las p.394s, 412s, y sobre todo en el Appendix VII: *The census under Quirinius*, p.547-555.

ca? Pero no es mucho mejor la sugerencia del propio Brown: sospecha que Lucas escribió ἐμνηστευμένη (= simplemente desposada), aunque para esas fechas ya era γυνή (casada), porque acaso él no conocía bien las costumbres judías; mejores conocedores de estas costumbres, habrían cambiado ἐμνηστευμένη por γυναίκι. Cuesta trabajo aceptar esta ignorancia en un autor tan hebraizante como el de Lucas 2.

Dada, sin embargo, la antigüedad de ambas lecciones, resulta aventurado pronunciarse por sólo este motivo en favor de la autenticidad de una u otra. Pienso que el autor de Lucas 2 —perfecto conocedor de las costumbres judías— escribió γυναίκι αὐτοῦ, puesto que para esas fechas con toda certeza ya se la había llevado José a su casa. Fueron seguramente copistas posteriores quienes, por influjo de Lc 1,27 y pensando salvar así mejor la virginidad de María antes del parto, sustituyeron γυναίκι por ἐμνηστευμένη. Con razón observa A. HILGENFELD³ que la elección de esta lectura no significa atribuir al autor de Lc 2 una postura contraria a la concepción virginal. Antes de esto ya sabíamos por Mt 1,24ss que María era *mujer de José* en un contexto claramente afirmativo de la concepción virginal.

B. Anotaciones lexicográficas

Cuatro términos o expresiones de nuestro pasaje necesitan ulterior explicación:

1. Ἀπογραφή y su correspondiente verbo ἀπογράφεσθαι son términos ambiguos. El significado básico de *censo* o *registro* puede indicar un simple empadronamiento por motivos puramente estadísticos, o unas listas con anotaciones catastrales y con finalidad fiscal. HAYLES⁴ sostiene que los romanos censaban siempre por motivos fiscales, y más en tiempo de Augusto. En cambio, BARNETT⁵ opina que en

³ ADOLF HILGENFELD, *Die Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu* (Lc 1,5-2,52), en ZWTh 9 (1901) 177-235 (la referencia en p.224).

⁴ D. J. HAYLES, *The roman Census and Jesus Birth. Was Luke correct?* Part I: *The roman Census System*, en «Buried History» 9 (1973) 113-132.

⁵ P. W. BARNETT, *Apographé and apographestai in Luke 2,1-5*, en ExpTim 85 (1974) 377-380.

nuestro caso se trataba de un simple empadronamiento o registro que nada tendría que ver con el pago de tributos. Las noticias que tenemos sobre los censos de Augusto parecen atribuirles conjuntamente la doble finalidad indicada. Sugeriríamos, pues, traducir ἀπογραφή por *censo* y ἀπογράφεσθαι por *inscribirse en el censo*; con ello no se prejuzga la cuestión de si se trata de un simple empadronamiento o de un registro con miras fiscales.

La forma presente del infinitivo ἀπογράφεσθαι indica una acción duradera o repetida, y podría aludir tanto a un período más o menos largo concedido para el cumplimiento de la prescripción, como al posible ordenamiento de censos periódicos que hubieran de repetirse cada determinado número de años.

2. Πρώτη puede ser simple atributo de ἀπογραφή («este censo primero»), o predicado de ἐγένετο («fue el primero»); y en este caso, todavía puede ser *el primero en absoluto* o *el primero entre varios* que tuvieran lugar bajo el gobierno de Quirino, o *anterior* al que tuvo lugar bajo el mando de Quirino. La traducción que se adopte habrá de ser el resultado de la exégesis preferida.

3. Ἡγεμονεύω significa «ser jefe» o «ejercer un mando» de cualquier clase y sin precisar la graduación. Tratándose del mando sobre Siria, provincia imperial en aquella sazón, suele equivaler al cargo específico de *Legatus Augusti pro praetore*, que era la autoridad suprema en dichas provincias. Pero el término genérico de ἡγεμονεύων empleado por el evangelista aquí, permite suponer que se tratara de otro cargo subalterno, o esporádica y temporalmente superior al de Legado.

El término traduce cargos latinos diversos, como *Legatus* (de Siria), *procurator* (de Palestina), *praefectus* (de Palestina) ⁶. En Lc 3,1 se habla de la ἡγεμονίας de Tiberio, y de ἡγεμονεύοντος Ποντίου Πιλατου τῆς Ἰουδαίας. Por ello, filológicamente al menos, no es absurdo pensar en alguna posi-

⁶ JOSEFO da a veces distinto título al mismo personaje. Así Volumnius es presentado como στρατοπεδάρχης (*Bel.* I,535), ἐπίτροπος (*Bel.* I,538), Καίσαρος ἡγεμὼν (*Ant.* 16,277), Συρίας ἐπιστατὼν (*Ant.* 16,280). Y SAN JUSTINO hablando de Quirino (*Apología* I,34) dice «que fue vuestro primer procurador (ἐπίτροπος) de la Judea».

ción de Quirino en Siria, que no fuera precisamente la de Legado, sino algo subordinado, superior o marginal a dicho cargo.

El genitivo puede ser absoluto, e indicaría la fecha («siendo ἡγεμῶν de Siria Quirino»); pero puede asimismo ser el segundo miembro de una proposición comparativa elíptica, si se da ese valor a πρώτη («anterior al que fue obra del ἡγεμῶν de Siria, Quirino»).

4. La aposición οὓση ἐγκύω podría traducirse simplemente «que estaba encinta», o quizá mejor, «porque estaba encinta», e indicaría la razón por la que José no la dejó sola en Nazaret ⁷.

C. *Dificultades históricas del pasaje*

A la base de toda la perícopa está el sincronismo que hace coincidir el nacimiento de Jesús con un censo en la ciudad de Belén, que razonablemente hubo de tener lugar en tiempos de Herodes el Grande (Mt 2,1 y Lc 1,5), y que se relaciona de alguna manera con Quirino.

Sobre dicho censo se acumulan toda clase de dificultades históricas.

SCHÜRER ⁸ las enumeraba con toda claridad y crudeza en 1901, y desde entonces se vienen repitiendo, a menudo como algo adquirido y sin el menor sentido crítico.

Son fundamentalmente cuatro:

1) No se tiene noticia de ningún decreto de Augusto ordenando un censo en todo el Imperio.

2) En todo caso, bajo el reinado de Herodes Palestina no era provincia romana y Augusto no podía ordenar en ella un censo.

3) Es totalmente inaudito y absolutamente impensable que un censo ordenado por el Emperador hubiera de hacerse inscribiéndose cada uno en su lugar de origen, como asegura Lc 2,3.

4) Por último, el censo que históricamente hizo Quiri-

⁷ A. PLUMMER, *A critical and exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke* (Edinburgh, Clark, 1901) p.53.

⁸ E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes* (Leipzig, 1901) I, 503-543.

no afectó sólo —según Josefo— a Judea, Samaria e Idumea, y no tuvo lugar en tiempo de Herodes el Grande, sino después de haber sido depuesto su hijo Arquelao (en el año 6/7 post Christum).

En base a estas dificultades, cuya fuerza analizaremos a continuación, muchos críticos han negado la historicidad del pasaje lucano, incluso en la actualidad algunos autores católicos⁹.

¿Qué se puede responder?

1. CENSO UNIVERSAL BAJO AUGUSTO

La expresión original $\pi\alpha\sigma\sigma\alpha\ \eta\ \omicron\iota\kappa\omicron\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$, que la versión latina traduce *universus orbis*, significa de suyo todo el mundo habitado; pero por el uso y por el contexto debe restringirse aquí a los *límites del Imperio Romano de entonces*. Argüir de que puede traducir אח כל הארץ y equivaler, por tanto, restringidamente a $\pi\alpha\sigma\sigma\alpha\nu\ \tau\eta\nu\ \chi\acute{\omega}\rho\alpha\nu$ (= Palestina o la sola etnarquía de Arquelao)¹⁰, es ingenioso, pero no pasa de ahí; a menos que supongamos en Lucas una intención refleja de exagerar la importancia del censo o un *error cierto* de traducción por salvarlo del *posible error* histórico que estamos estudiando¹¹. Tampoco nos parece razonable la hipótesis de CONRADY¹² que propone leer en la fuente de Lc 2 un edicto מאת המלך הוא = *de este Rey* (que sería Hero-

⁹ Entre ellos abiertamente R. E. Brown, en su obra más arriba citada, nota 2.

¹⁰ A. RESCH, *Das Kindheits-Evangelium*. Ausserkanonische Paralleltexte zu den Evangelien. (Texte und Untersuchungen 10,5) (Leipzig, Hinrichs, 1897) piensa que así decía la fuente empleada por Lucas y que él amplió a $\pi\alpha\sigma\sigma\alpha\ \eta\ \omicron\iota\kappa\omicron\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$.

La sugerencia es mucho más antigua: Joh. GUMPACH, *Die Schatzung*, en «Theol. Studien und Kritiken» 25 (1852) p.670 cita ya como sostenedor de esta hipótesis a HUG, «Gutachten in d. freib. Zeitschrift für Theologie» (1839), p.44s. La hace suya Charles C. TORREY, *The Translations made from the original aramaic Gospels*, en *Studies in the History of Religions* presented to C. H. Toy (New York, Macmillan, 1912) 269-317, concretamente p.293.

¹¹ Con razón observa BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p.395 que, cuando el presumible sustrato semita empleaba אח כל con este alcance restringido (Lc 4,25), el autor del tercer Evangelio traduce $\text{ἐν παντι τοις οἰκουμένην}$.

¹² L. CONRADY, *Quelle der kanonischen Kindheitsgeschichte Jesu*. Ein wissenschaftlicher Versuch (Göttingen, Vandenhoeck, 1900) p.102s.

des, pero que Lucas creyó ser Augusto): el error en cuanto al autor del decreto habría inducido al error en cuanto al ámbito del censo decretado. Aparte de que la hipótesis es absolutamente gratuita, nos encontraríamos, como en el caso anterior, ante la atribución a Lucas de un *error cierto* para zafarnos de lo que sólo es un *presunto error* histórico.

Retengo, pues, el texto como está. Y entiendo que designa la totalidad del Imperio romano en tiempos de Augusto. Eso significa la expresión que recurre casi idéntica (ἐφ' ὅλην τὴν οἰκουμένην) en Hech 11,28, cuando Agabo predice el hambre que había de sobrevenir en tiempos de Claudio.

¿Puede hablarse con certeza histórica de un *edicto* de Augusto que prescribiera un censo de todo el Imperio? Prácticamente, sí; aunque no conozcamos el texto de tal decreto. El famoso *Monumentum Ancyranum*¹³ asegura que Augusto hizo en su vida tres censos de ciudadanos romanos (el 28 a.C.; el 8 a.C.; y el 14 p.C.).

Se dirá —y con razón— que esos *censos de ciudadanos romanos* nada tienen que ver con un censo palestinese en el que hubieran de inscribirse José y María.

Pero se tiene noticia de otros censos, no exclusivamente de ciudadanos romanos, que por orden de Augusto se realizaron en diversas provincias del Imperio¹⁴. Por ejemplo,

¹³ Cf. *Res gestae Divi Augusti* herausgegeben und erklärt von Dr. Ernst DIEHL (Kleine Texte, 29/30) (Bonn, Marcus-Weber, 1910)². La mención de los censos en II, 8: en el primero se censaron 4.063.000; en el segundo, 4.233.000; en el tercero, 4.937.000.

Confirma este dato SUTTONIO, *Vita Augusti* 17,5: «Recepit et morum legumque regimen aequum perpetuum, quo jure, quamquam sine censurae honore, censum tamen populi ter egit: primum ac tertium cum collega, medium solus».

¹⁴ Cf. Ilario RINIERI, *Il censimento di Quirinio*, en «La Scuola Cattolica», serie 5, vol.10 (1916) 40-55; 150-166.—Documenta los censos realizados bajo Augusto en las p.40-50.

Sobre los censos del Imperio Romano en general, cf. KUBITSCHKE, art. *Census* en PAULY-WISSOWA, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, III (Stuttgart, 1899) col.1914-1924; D. J. HAYLES, *The roman Census and Jesus Birth. Was Luke correct?* Part I: *The roman Census system*, en «Buried History» 9 (1973) 113-132.

Sobre los censos en las provincias, cf. J. UNGER, *De censibus provinciarum romanarum*, en «Leipziger Studien zur klassischer Philologie» 10 (1887) 1-76; H. BRAUNERT, *Der römische Provinzialcensus und der Schätzungsbericht des Lukas-Evangelium*, en «Historia» 6 (1957) 192-214.

hubo censos en las Galias el año 27 a.C., el 12 a.C. y el 14 p.C.¹⁵. Parece que también lo hubo en España el 27 a.C.¹⁶. Con toda certeza, en Egipto cada 14 años¹⁷. En Siria, por lo menos el año 6 p.C., ya que con esa misión fue enviado Quirino como Legado, según Josefo¹⁸.

Refiere TÁCITO que, tras la muerte de Augusto, Tiberio mandó leer en el Senado una memoria escrita por aquél, en la que «opes publicae continebantur; quantum civium sociorumque in armis; quot classes, signa, provinciae, tributa aut vectigalia, et necessitates ac largitiones»¹⁹. Confirma esta noticia SÜETONIO: «Tribus voluminibus, uno mandata de funere suo complexus est, altero indicem rerum a se gestarum, quem vellet incidi in aeneis tabulis, quae ante mausoleum statuerentur, tertio breviarium totius Imperii, quantum militum sub signis ubique essent, quantum pecuniae in aerario et fisci et vectigalium residuis»²⁰.

Aunque tardíos, no carecen de valor en la materia el testimonio de CASIODORO²¹ que habla de un catastro de

¹⁵ Cf. DION CASSIO, LIII,22,5; TITO LIVIO, *Epitome* 131.136; TÁCITO, *Annales* I,31; II,6; XIV,46.

¹⁶ Así se deduce de DION CASSIO, LIII,22,5.

¹⁷ Ya W. M. RAMSAY, *The Census of Quirinius*, en «The Expositor» serie 5, vol.5 (1897) 274-286 llamó la atención sobre los papiros que hablan de censos en Egipto cada 14 años y pensó lo mismo para Siria. GRENFELL-HUNT, *The Oxyrhynchus Papyri*, II (London 1899) 207-214 confirmaron dicha opinión. Se adhirió también A. DEISSMANN, *Licht vom Osten* (Tübingen, Mohr, 1923)⁴ p.231s, nota 10. Johannes O'ROURKE, *Census Quirini*, en VD 1 (1921) 206-211 da la relación de censos realizados en Egipto según los papiros cada 14 años. El más antiguo es del 6 p.C. Si hubo otro debió ser el 8/7 a.C.: San Lucas tal vez llamó πρώτη al de Quirino porque inició en Siria y Palestina el ciclo ordenado por Augusto.

¹⁸ *Antiquitates* XVII,13,5; cf. XVIII,1,1. F. X. STEINMETZER, art. *Census*, en Th. KLAUSER, *Reallexikon für Antike und Christentum* II, 969-972 habla de censos en Siria cada 14 años, uno de ellos el 9/8 a.C. al que se referiría Tertuliano. Abraham SCHALIT, *König Herodes. Der Mann und sein Werk* (Studia Judaica: Forschungen zur Geschichte des Judentums, 4) (Berlín, De Gruyter, 1969) piensa que la obligación de inscribirse para el *tributum capitis* a los 14 años en Egipto y Siria indica que en uno y otro país los censos se realizaban cada 14 años (p.276-277).

¹⁹ *Annales* I,11.

²⁰ SÜETONIO, *Vita Augusti* 101,4.

²¹ *Variarum* III,52: «Augusti siquidem temporibus orbis romanus agris divisus censusque descriptus est, ut possessio sua nulli haberetur incerta, quam pro tributorum suscepit, quantitate solvenda. Hoc auctor HYDRUMMETRICUS redigit ad dogma conscriptum, quatenus studiosus possit agnoscere quod deberet oculis absolute monstrare». (Así en carta escrita entre 493-526).

campos hecho en todo el Imperio por orden de Augusto, y la noticia de SUIDAS, según el cual Augusto habría enviado por todos sus dominios a veinte hombres escogidos para hacer el censo de las personas y de las propiedades ²².

En resumen: No se tiene noticia concreta de ningún decreto de Augusto ordenando simultáneamente un censo general en todas las provincias del Imperio; pero la indudable existencia de censos ordenados por el César en las diversas provincias y en distintas épocas responde necesariamente a un designio general del Emperador. La expresión lucana significa que el decreto o mandato imperial ordenando el censo de Siria, con ocasión del cual nació Jesús, formaba parte del plan que Augusto tenía de censar todo el territorio al que se extendía la influencia de Roma. Es ésta una de las siete cosas que, en relación con la problemática del censo de Quirino, STAUFFER considera adquiridas tras los estudios llevados a cabo simultáneamente a mitad del siglo por el *Papyrologische Institut* de Bonn, el *Althistorische Seminar* de Mainz, y el *Seminar für Geschichte der Urchristentums* de Erlangen ²³.

2. CENSO ROMANO EN PALESTINA BAJO HERODES

Aunque Lucas 2,1-5 al hablar del censo con ocasión del cual nace Jesús no menciona a Herodes, todo hace pensar

²² «Augusto envió a todo el Imperio veinte hombres escogidos, ordenándoles hacer el censo de los hombres y de las propiedades, y entregar al erario una copia de todas estas cosas; fue éste el primer censo, en el cual no se quitó nada a los propietarios, contrariamente a lo que se usaba en los anteriores, cuando la riqueza parecía un delito de Estado»: Ὁ δὲ Καῖσαρ Αὐγουστος ὁ μοναρχήσας κ' ἄνδρας τοὺς ἀρίστους τὸν βίον καὶ τὸν τρόπον ἐπιλεξάμενος ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν ὑπηκόων ἐξεπέμψε δι' ὧν ἀπογραφὰς ἐποιήσατο τῶν δὲ ἀνθρώπων καὶ οὐσιῶν αὐτάρκη τινὰ προστάξας τῷ δημοσίῳ μοῖραν ἐκ τούτων εἰσφέρεισθαι. Αὕτη ἡ ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο, τῶν πρὸ αὐτοῦ τοῖς κεκτημένοις, τί μὴ ἀφαιρουμένων, ὥς εἶνατοῖς εὐπόροις δημόσιον ἐγκλημα τὸν πλοῦτον.

(SUIDAS, sub voce ἀπογραφὴ en su famoso *Lexikon*).—Sobre este célebre lexicógrafo bizantino, cf. ADLER, art. *Suidas* en PAULY-WISSOWA, *Real-Encyclopädie zur classischen Altertumswissenschaft*, IV A (Stuttgart, Metzler, 1932) 675-717.

²³ E. STAUFFER, *Die Dauer des Census Augusti*, en *Studien zum Neuen Testament und zur Patristik* (Texte und Untersuchungen, 77) (Berlin, Akademie, 1961) p.9-34.—Los siete puntos en p.10-13. Cf. K. H. RENGSTORF, *Die Weihnachtserzählung des evangelisten Lukes*, en *Stat Crux dum volvitur orbis* (Festschrift Hans Lilje) (Berlin, Lutherisches Verlagshaus, 1959) p.15-30, especialmente p.17-19.

que sitúa el nacimiento de Cristo durante su reinado. Lucas 1,5 relaciona con los días de Herodes rey la concepción del Bautista a la que sigue la de Jesús 6 meses más tarde. Nada parece apoyar la hipótesis de SHERWIN-WHITE de que Lucas intentara corregir a Mateo haciendo nacer a Jesús, no en tiempo de Herodes, sino después de haber sido depuesto su hijo Arquelao ²⁴. Ni tendrá muchos seguidores la peregrina opinión de DERRET que identifica al Herodes rey de Lc 1,5 con Arquelao, haciendo nacer al Bautista en los últimos días del gobierno de éste, y a Jesús poco después de su deportación a las Galias ²⁵.

Ahora bien: Si Jesús nace en tiempo de Herodes con ocasión de un censo, la relación de dicho censo con un decreto de Augusto es insostenible. Herodes era Rey socio, pero independiente jurídicamente de Roma. No podía el César imponerle un censo. El reino de Herodes pagaba tributo a Roma, pero tenía sus propias tasas y cobradores ²⁶. Un censo hecho en tiempo de Herodes no puede responder a una orden del Emperador, ni cabe que sea atribuido al proyecto general de un censo en todo el Imperio por parte de Augusto. La relación entre el censo en Palestina y la orden del Emperador sólo es comprensible cuando, a partir de la deposición de Arquelao, su etnarquía (Judea, Samaria e Idumea) pasó a depender directamente de la provincia romana de Siria.

²⁴ A. N. SHERWIN-WHITE, *Roman society and roman law in the New Testament* (Oxford, Clarendon, 1963) p.162-171.

²⁵ J. DUNCAN M. DERRET, *Further Light on the Narratives of the Nativity*, en NT 17 (1975) 81-108. Se basa en que Dion Cassio llama rey a Arquelao y con ese nombre figura en algunas monedas. Por de pronto, Mateo claramente sitúa el nacimiento de Cristo bajo Herodes el Grande. Y el propio Lucas, si hubiera pensado que Jesús nació el 7 p.C., difícilmente hubiera podido decir (Lc 3,23) que Jesús, hacia el año 28, tenía «como unos 30 años».

Aunque no tengan mucho valor, las fechas que dan los Padres para el nacimiento de Jesús son anteriores a nuestra Era: TERTULIANO, *Adv. Judaeos* 8 habla del 28 después de la muerte de Cleopatra (= 2 a.C.); CLEMENTE ALEJANDRINO, *Stromata* I,21 señala el 194 antes de la muerte de Cómodo (= 2 a.C.); IRENEO, *Adversus haereses* 2,22,6 dice que Jesús había pasado de los 40 años cuando murió (luego nació 10-7 a.C.); EUSEBIO, *Hist. Eccles.* I,5,2 dice que nació el año 42 de Augusto (= 3/1 a.C.).

²⁶ Véase el interesante capítulo que Abraham SCHALIT dedica en su libro *König Herodes* (Berlín, De Gruyter, 1969) a las finanzas de Herodes (p.256-298).

No puede, sin embargo, descartarse la posibilidad de un censo hecho por Herodes para complacer los deseos del Emperador que, sin exageración retórica, eran órdenes para él. No parece razonable que se tratara de un censo con finalidad fiscal, que fue lo que promovió, según Josefo, los disturbios del censo realizado por Quirino los años 6/7 p.C. Pero pudo ser de otro orden.

Se han apuntado como posibles dos hipótesis.

La primera es que el César mandara —y Herodes dejara o hiciera realizar en su reino— un censo con vistas a saber con qué hombres podía contar para un caso de guerra en las cercanías. Censos de este tipo hubieron de hacerse en los reinos socios como el de Herodes —y presumiblemente a sugerencia del Emperador— para que éste pudiera tener constancia en su famoso *Breviarium totius Imperii* sobre «quantum civium sociorumque in armis»²⁷. Como más adelante veremos, esta hipótesis es sostenida por numerosos autores que, basados en la inscripción funeraria de Q. Emilio Secundo, creen probable que Quirino, durante su campaña contra los Homonadenses (entre el 11 y el 7 a.C.), hizo un censo de este estilo en Siria y sus cercanías.

La segunda hipótesis sostiene que, tras el incidente de Herodes con Augusto el año 8 a.C., en el cual el César llegó a decir que ya no le trataría como a amigo, sino como a siervo, el Emperador exigió de los súbditos de Herodes un juramento de fidelidad. Este juramento, según consta por otro parecido de los habitantes de Paflagonia, hubo de realizarse *por comparecencia*, lo cual equivale a un censo. Josefo se refiere a este episodio, que provocó la negativa de 6.000 fariseos, en *Antiquitates* XVII,2.4. A este censo creyeron que podría referirse San Lucas autores del siglo pasado, como PATRIZZI²⁸ y RAMSAY²⁹. La posibilidad es aceptada por LAGRANGE³⁰. Y recientemente la da como segura BARNETT³¹.

²⁷ TÁCITO, *Annales*, I,11.

²⁸ FR. PATRIZZI, *Della descrizione universale mentovata da S. Luca e dell'anno in che venne eseguita nella Giudea* (Roma 1876).

²⁹ W. M. RAMSAY, *Was Christ born at Bethlehem? A study on the credibility of St Luke* (New York, Putnam, 1898; 3.^a edición, London 1905).

³⁰ J. M. LAGRANGE, *Où en est la question du recensement de Quirinius?*, en RB n.s. 8 (1911) 60-84. En la p.70 sostiene que un censo con esta finali-

Lo que no se puede hoy es afirmar, tan rotundamente como lo hizo Schürer, que Lucas yerra al relacionar con una orden de Augusto un censo realizado en Palestina durante el reinado de Herodes ³².

3. CADA CUAL EN SU CIUDAD DE ORIGEN

La tercera dificultad histórica de nuestro pasaje es la noticia de que «iban todos a inscribirse en el censo, cada cual a su propia ciudad» de origen ³³, que resulta ser para el evangelista la explicación de por qué José y María hubieron de subir de Nazaret a Belén. Es razonable pensar que, si el censo se hizo por orden de Roma, hubo de hacerse conforme a los procedimientos usuales de Roma en estos casos, es decir, en el lugar de residencia de cada cual. Todo parece indicar que el evangelista inventa esta forma original de censo para justificar el nacimiento en Belén del hijo de un matrimonio nazaretano.

dad pudo hacerse por orden de Augusto bajo Herodes, y que pudo obligar a los de Galilea también. Más adelante (p.76) vuelve sobre el tema para explicar que pudo comenzar con Sentio Saturnino, puesto que Augusto lo exige el año 8 antes de Cristo; la negativa de los 6.000 fariseos, la deposición de Joazar y la sublevación de Judas Galileo pudieron provocar una interrupción y que se terminara bajo Quirino (4/3 a.C.).

³¹ P. W. BARNETT, 'Απογραφή and ἀπογραφείσθαι in Luke 2,1-5 in Exptim 85 (1974) 377-380.—Piensa, como Lagrange, que este censo tuvo lugar el año 7 a.C. Pero no sabe nada de interrupción y reanudación bajo Quirino. Por ello traduce Lc 2,2: «antes de ser Legado de Siria Quirino». Raymond E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1974) rechaza la opinión de Barnett porque le obliga a hacer esa traducción: «una traducción —dice— que nos hace maravillarnos de por qué menciona tan siquiera Lucas a Quirino» (p.552). Creemos que la mención está justificada, si Lucas contraponen este censo al conflictivo censo catastral de Quirino.

³² Es el 4.º de los siete puntos adquiridos en esta materia, según STAUFFER, *Die Dauer des Census Augusti*, en *Studien zum Neuen Testament und zur Patristik* (Berlín, Akademie, 1961) 9-34: «Das Schatzungswerk des Quirinius machte auch vor dem Vasallenstaat des judenkönigs Herodes nicht halt. Demzufolge entfallen die hoheitsrechtlichen Bedenken gegen die lukanische Prämisse, dass die römische Schatzungsarbeit in Palästina noch in der Regierungszeit des königs Herodes begonnen habe» (p.11s). La posibilidad de un censo romano bajo Herodes es admitida por W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Lukas* (Berlín 1964)³, p.77s.

³³ Aunque la expresión εἰς τὴν ἑαυτοῦ πόλιν es casi idéntica a la que Lucas emplea en 2,39 (εἰς πόλιν ἑαυτῶν) para indicar la *residencia* de María y José (Nazaret), es evidente que aquí (Lc 2,3) por oposición significa *ciudad de origen*.

Pocos seguirán pensando hoy —como todavía piensa BROWN³⁴— que tenga valor alguno esta objeción.

Ya en 1912 llamaba la atención RAMSAY³⁵ sobre la costumbre de Egipto, documentada por los papiros allí encontrados, de hacer los censos *κατ'οἰκίαν*, y estimaba que esta costumbre pudo extenderse a todo el Oriente, donde abundaba la población flotante. Y en 1923 escribía DEISSMANN: «Quizá lo más importante que en este dominio ha sido puesto al día por los recientes hallazgos, sea un singular paralelo a la noticia de Lc 2,3 —tan puesta en duda a base de simples conocimientos libresco— y según la cual, con ocasión del censo, “todos viajaban, para inscribirse, cada cual a su propia ciudad”. Que Lucas o sus fuentes no inventaron simplemente este viaje, sino que la antigüedad ofrece algo semejante, lo prueba un bando del Gobernador de Egipto, Gayo Vibio Máximo, escrito hacia el 104 p.C., no mucho después de Lucas»³⁶. Y añade en la nota 4: «Que Lucas emplee también aquí los formularios de la administración, lo muestra la comparación con el Protokoll Berl. Grieg. Urkunde, n.15 I 10s (del 194 p.C.) donde (igualmente por orden del ἡγεμῶν) se manda ir ἕκαστος εἰς ἑαυτοῦ κώμην.

El edicto de Vibio Máximo dice así: «Gayo Vibio Máximo, eparca de Egipto, ordena: Siendo inminente el censo de cada casa (τῆς κατ'οἰκίαν ἀπογραφῆς), es necesario intimar a todos los que por cualquier causa residen fuera de los nomos, que vuelvan a sus propios domicilios, a fin de que cumplan con los requisitos acostumbrados del censo, y cuiden del cultivo que les pertenece»³⁷.

Quizá no se deba exagerar la semejanza entre esta particularidad de los censos en Egipto y la modalidad que Lucas asigna al empadronamiento palestinese al que se refie-

³⁴ RAYMOND E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p.396. En la p.413 considera invención (*device*) el tema del censo en Lucas 2.

³⁵ W. M. RAMSAY, *Luke's Narrative of the Birth of Christ*, en «The Expositor», serie 8, vol.4 (1912) 385-407; 481-507.

³⁶ A. DEISSMANN, *Licht vom Osten* (Tübingen, Möhr, 1923)⁴, p.231.

³⁷ La traducción castellana es de S. BARTINA, *Orden censal de Gayo Vibio Máximo*, en «Cultura Bíblica» 17 (1960) 96-101.—El texto original griego puede verse en DEISSMANN, l.c. en la nota anterior, o en KENYON-BELL, *Greek Papyri in the British Museum* (London 1907) n.904.

re. Los censos κατ'οἰκίαν obligaban a viajar a los que, por cualquier circunstancia, vivían ocasionalmente fuera del lugar de su residencia donde tenían posesiones cultivables. No consta en manera alguna —a pesar de lo que diga BROWN (o.c., p.549, nota 5)— que José deba considerarse vecino de Belén porque Mt 2,11 insinúe que, al venir los magos, tenía *casa*³⁸. Al momento de nacer Jesús (Lc 2,7) ciertamente no la tenía. Pudiera haber tenido allí posesiones cultivables: el hecho de que Lucas ponga el énfasis en la ascendencia davídica de José no lo excluye. Pero tampoco hay fundamento suficiente para asegurarlo con certeza.

Basta el hecho, suficientemente comprobado, de la acomodación administrativa de los censos romanos a las modalidades peculiares de Egipto para hacer absolutamente verosímil y sólidamente probable la acomodación a las peculiaridades judías que supone la noticia de Lucas. STAUFFER, en el lugar ya citado, considera cosa adquirida que el censo se realizó en Palestina, no en agrupaciones de habitantes, sino de oriundos, como refiere Lucas³⁹. Y en la p.21, nota 1 de ese mismo trabajo advierte que ya los textos de Mari hablan de censos hechos en las capitales de cada distrito, adonde tenían que trasladarse todos los habitantes de la región para cumplir las formalidades del mismo.

4. EL PROBLEMA DE QUIRINO

La mayor dificultad histórica de nuestro pasaje es de orden cronológico.

Parecería que San Lucas hace coincidir el nacimiento de Jesús, acaecido según San Mateo «en los días del Rey Herodes» (Mt 2,1), con el censo realizado siendo Quirino gobernador de Siria. Y según Josefo, *el censo que realizó Quirino siendo gobernador de Siria tuvo lugar el año 6 p.C.*, es decir, diez años después de muerto Herodes, tras haber sido depuesto y confinado a las Galias su hijo Arquelao. En aquella fecha

³⁸ Cf. S. BARTINA, *¿Casa o caserío? Los magos en Belén (Mt 2,11)*, en EB 25 (1966) 355-357.

³⁹ STAUFFER, o.c., más arriba, nota 32.

se incorporó su etnarquía (Judea, Samaria e Idumea) a la provincia romana de Siria, y Augusto nombró Legado a Publio Sulpicio Quirino con el encargo de hacer un censo catastral del nuevo territorio anexionado. Los judíos —siempre según Josefo— lo llevaron muy a mal, se sublevaron a las órdenes de Judas Galileo y provocaron una represión sangrienta que hizo época.

Ante lo que parece flagrante contradicción entre el Evangelista y Josefo, lo más frecuente ha sido considerar equivocadas las noticias evangélicas.

Para unos *erró Lucas*: Bien por simple confusión con otro censo anterior ⁴⁰, bien porque la noticia de que Jesús nació en un momento de *graves disturbios* le hizo pensar equivocadamente en los que originó el censo catastral de Quirino ⁴¹, o bien porque sencillamente necesitaba un pretexto para que la nazaretana María diera a luz en Belén ⁴².

No faltan, sin embargo, quienes atribuyen el *error a Josefo*: bien porque dató mal el único censo realizado por

⁴⁰ GEORGE OGG, *The Quirinius question today*, en ExpTim 79 (1968) 231-236.

⁴¹ Esta es la opinión de R. SYME, *The Titulus Tiburtinus*, en *Vestigia Akten des VI Internationalen Kongress für griechische und lateinische Epigraphik* (Beiträge zur Alten Geschichte, 17) (München, Beck, 1972) 585-601: Lucas tuvo referencias de que al momento de nacer Jesús hubo en Palestina graves disturbios. Los hubo realmente a la muerte de Herodes, porque los judíos no querían que le sucediera Arquelao. Pero el Evangelista pensó en los que tuvieron lugar al ser depuesto Arquelao y ordenar Quirino el censo catastral del territorio recién anexionado a la provincia romana de Siria (p.600).—R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p.555 se adhiere a esta opinión: piensa que unos disturbios pueden ser referencia para datar un acontecimiento, cuando no hay información cronológica más concreta.

⁴² Así piensan la mayoría de los que consideran errada la datación de Lucas. Ya en 1890 opinaba así JOH. HILLMANN, *Die Kindheitsgeschichte Jesu nach Lukas*, en «Jahrbücher für protestantische Theologie» 17 (1890) 192-261, especialmente 213-222, para el cual el intento lucano de hacer nacer a Jesús en la patria de David no se le hubiera ocurrido a ningún judío (p.222). Le siguen A. HILGENELD, *Die Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu (Lk 1,5-2,52)* en ZWTh 44 (1901) 177-235; E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes in Zeitalter Jesu Christi* (Leipzig, Hinrichs, 1901)* I, 508-543; A. BRAUNERT, *Der römische Provinzialcensus und der Schätzungsbericht des Lukas-Evangelium*, en «Historia» 6 (1957) 192-214. En cierta manera piensan también que se equivoca Lucas los que —como más adelante veremos— admiten una anterior legación de Quirino en Siria y otro censo realizado por él hacia el año 4/3 a.C., pero muerto ya Herodes. Cf. más adelante, p.51s. y 53s.

Quirino ⁴³, bien porque silenció otro censo anterior al del año 6/7 p.C. llevado a cabo por el mismo Quirino ⁴⁴.

Sherwin-White y Derret sostienen que Lucas y Josefo están en lo cierto: somos nosotros quienes nos empeñamos contra toda evidencia en situar el nacimiento de Cristo 10 años antes de la fecha en que tuvo lugar. Como más arriba dejamos apuntado, ambos autores —aunque por motivos distintos y con diverso planteamiento— piensan que Lucas sitúa el nacimiento de Jesús después de haber sido depuesto Arquelao, que es exactamente la fecha en que Quirino hizo el censo de Judea al que se refieren el Evangelista y el historiador judío. No hay en estas opiniones de Sherwin-White y de Duncan M. Derret ningún afán apologético por salvar la historicidad del relato lucano. Pero sus afirmaciones son gratuitas y en contra de los datos ciertos de Mateo y de Lucas.

Lo razonable y honesto en el caso que nos ocupa es aceptar —mientras no se demuestre lo contrario— la ve-

⁴³ Abiertamente W. LODDER, *Die Schätzung des Quirinius bei Fl. Josephus. Hat Josephus sich in der Datierung der bekannten Schätzung (Lk 2,2) geirrt?* (Leipzig, Dörffling und Franke, 1930) sostiene que erróneamente Josefo trasladó al año 6 p.C. el censo —y los disturbios a él anejos— que tuvo lugar 15 años antes. BELSER, *Lukas and Josephus*, en «Theologische Quartalschrift» 78 (1896) 1-78 llega a pensar maliciosamente que tal vez Josefo silenció el censo de fecha anterior porque sabía que ello era importante para los cristianos. TH. ZAHN, *Die syrische Statthalterschaft und die Schätzung des Quirinius*, en «Neue kirchliche Zeitschrift» 4 (1893) 633-654 opina que Quirino sólo fue legado de Siria e hizo el censo en el año 4/3 a.C., y no como piensa Josefo en el 6/7 p.C.

⁴⁴ Más adelante veremos las razones por las que muchos piensan que hubo doble legación y doble censo de Quirino en Siria: el año 6 p.C. y en fecha anterior. Los que piensan que esa fecha fue hacia el año 11 a.C. creen que Josefo yerra al fechar la legación de M. Titius hacia el 10 a.C., cuando en realidad debió cesar el 12: así TH. CORBISLEY, *A note on the date of the syrian governorship of M. Titius*, en «Journal of Roman Studies» 24 (1934) 43-49. Véanse sus otros dos estudios: *The roman Census and the Birth of Christ*, en «Ecclesiastical Review» 92 (1935) 610 (-617); *Quirinius and the Census. Re-study of the evidence*, en «Klio» 29 (1936) 81-93.

Los que sitúan la primera legación y el primer censo de Quirino hacia el 4/3 a.C., como propuso Mommsen, creen que Josefo sustituyó equivocadamente en esas fechas a Quirino por Sabino (4-1 a.C.). Así expresamente W. WEBER, *Der Census des Quirinius nach Josephus*, en ZNW 10 (1909) 307-319; D. VÖLTER, *Die evangelischen Erzählungen von der Geburt und Kindheit Jesu kritisch untersucht* (Strasbourg, Heitz, 1911) p.37-44.

J. M. LAGRANGE, *Où en est la question du recensement de Quirinius*, en RB n.s. 8 (1911) 60-84 entiende que el error de Josefo fue desconocer que hubo dos censos y pasar los episodios de uno al otro.

racidad histórica de ambos (Lucas y Josefo), y ver si la contradicción aparente entre uno y otro se puede resolver.

Sobre esta base, las investigaciones han seguido tres itinerarios distintos: a) *Doble legación y doble censo de Quirino*: en la fecha señalada por Josefo (6/7 p.C.) y en otra fecha anterior a la que haría referencia San Lucas; b) *censo anterior al del año 6/7 p.C. realizado por Quirino con otro cargo distinto del de Legado*; c) *traducción de Lc 2,2 de modo que el Evangelista aluda a un censo anterior al que tuvo lugar siendo Legado de Siria Quirino*.

a) *Doble legación y doble censo de Quirino* ⁴⁵.—Nuestras noticias sobre los Legados de Siria en tiempos de Augusto no son muy abundantes. JOSEFO, que en sus *Antiquitates Iudaicae* es el historiador más minucioso de lo acaecido en la región por esta época, ofrece aproximadamente esta lista:

Años 23-13 a.C.	=	M. Agrippa.
13-9 a.C.	=	? (hacia el año 10 lo era M. Tilius).
9-6 a.C.	=	Sentius Saturninus.
6-4 a.C.	=	Quintilius Varo.
4-1 a.C.	=	?
1 a.C.-4 p.C.	=	Gaius Caesar.
4-5 p.C.	=	L. Volusius Saturninus.
6-7 p.C.	=	P. Sulpicius Quirinius.

La misma escasez de noticias y la misma imprecisión en cuanto a las fechas de sus cargos rodean la figura de Sulpicio Quirino.

Los datos escuetos de TÁCITO ⁴⁶ señalan en la agitada

⁴⁵ Con los datos que los historiadores contemporáneos (Tácito, Suetonio, Josefo) han conservado de Quirino puede reconstruirse suficientemente su biografía. Cf. RUDOLF HILGENFELD, *P. Sulpicius P. F. Quirinius*, en ZWTh 23 (1880) 98-114; ADOLF HILGENFELD, *P. Sulpicius P. F. Quirinius*, en ZWTh 36 (1893) 196-222; E. GROAG, art. *Sulpicius (Quirinius)*, en PAULY-WISSOWA, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, IV A (Stuttgart 1932) col.822-843 (exhaustiva, pero con excesiva fe en Josefo); W. REES, «Cyrinus; the governor of Syria», en «Scripture» 3 (1928) 76-83; K. ATKINSON, *The governors of the Province Asia in the Regn of Augustus*, en «Historia» 7 (1958) 300-330, especialmente p.314-319 bajo el título *Publius Sulpicius Quirinius? (1 BC-1 AD)*.

⁴⁶ «Nihil ad veterem et patriciam Sulpiciorum familiam Quirinius pertinuit, ortus apud municipium Lanuvium; sed impiger militiae et acribus ministeriis consulatum sub divo Augusto, mox expugnatis per Cili-

Quirino ⁴³, bien porque silenció otro censo anterior al del año 6/7 p.C. llevado a cabo por el mismo Quirino ⁴⁴.

Sherwin-White y Derret sostienen que Lucas y Josefo están en lo cierto: somos nosotros quienes nos empeñamos contra toda evidencia en situar el nacimiento de Cristo 10 años antes de la fecha en que tuvo lugar. Como más arriba dejamos apuntado, ambos autores —aunque por motivos distintos y con diverso planteamiento— piensan que Lucas sitúa el nacimiento de Jesús después de haber sido depuesto Arquelao, que es exactamente la fecha en que Quirino hizo el censo de Judea al que se refieren el Evangelista y el historiador judío. No hay en estas opiniones de Sherwin-White y de Duncan M. Derret ningún afán apologético por salvar la historicidad del relato lucano. Pero sus afirmaciones son gratuitas y en contra de los datos ciertos de Mateo y de Lucas.

Lo razonable y honesto en el caso que nos ocupa es aceptar —mientras no se demuestre lo contrario— la ve-

⁴³ Abiertamente W. LODDER, *Die Schatzung des Quirinius bei Fl. Josephus. Hat Josephus sich in der Datierung der bekannten Schatzungs (Lk 2,2) geirrt?* (Leipzig, Dörffling und Franke, 1930) sostiene que erróneamente Josefo trasladó al año 6 p.C. el censo —y los disturbios a él anejos— que tuvo lugar 15 años antes. BELSER, *Lukas and Josephus*, en «Theologische Quartalschrift» 78 (1896) 1-78 llega a pensar maliciosamente que tal vez Josefo silenció el censo de fecha anterior porque sabía que ello era importante para los cristianos. TH. ZAHN, *Die syrische Statthalterschaft und die Schatzung des Quirinius*, en «Neue kirchliche Zeitschrift» 4 (1893) 633-654 opina que Quirino sólo fue legado de Siria e hizo el censo en el año 4/3 a.C., y no como piensa Josefo en el 6/7 p.C.

⁴⁴ Más adelante veremos las razones por las que muchos piensan que hubo doble legación y doble censo de Quirino en Siria: el año 6 p.C. y en fecha anterior. Los que piensan que esa fecha fue hacia el año 11 a.C. creen que Josefo yerra al fechar la legación de M. Titius hacia el 10 a.C., cuando en realidad debió cesar el 12: así TH. CORBISLEY, *A note on the date of the syrian governorship of M. Titius*, en «Journal of Roman Studies» 24 (1934) 43-49. Véanse sus otros dos estudios: *The roman Census and the Birth of Christ*, en «Ecclesiastical Review» 92 (1935) 610 (-617); *Quirinius and the Census. Re-study of the evidence*, en «Klio» 29 (1936) 81-93.

Los que sitúan la primera legación y el primer censo de Quirino hacia el 4/3 a.C., como propuso Mommsen, creen que Josefo sustituyó equivocadamente en esas fechas a Quirino por Sabino (4-1 a.C.). Así expresamente W. WEBER, *Der Census des Quirinius nach Josephus*, en ZNW 10 (1909) 307-319; D. VÖLTER, *Die evangelischen Erzählungen von der Geburt und Kindheit Jesu kritisch untersucht* (Strasbourg, Heitz, 1911) p.37-44.

J. M. LAGRANGE, *Où en est la question du recensement de Quirinius*, en RB n.s. 8 (1911) 60-84 entiende que el error de Josefo fue desconocer que hubo dos censos y pasar los episodios de uno al otro.

racidad histórica de ambos (Lucas y Josefo), y ver si la contradicción aparente entre uno y otro se puede resolver.

Sobre esta base, las investigaciones han seguido tres itinerarios distintos: a) *Doble legación y doble censo de Quirino*: en la fecha señalada por Josefo (6/7 p.C.) y en otra fecha anterior a la que haría referencia San Lucas; b) *censo anterior al del año 6/7 p.C. realizado por Quirino con otro cargo distinto del de Legado*; c) *traducción de Lc 2,2 de modo que el Evangelista aluda a un censo anterior al que tuvo lugar siendo Legado de Siria Quirino*.

a) *Doble legación y doble censo de Quirino* ⁴⁵.—Nuestras noticias sobre los Legados de Siria en tiempos de Augusto no son muy abundantes. JOSEFO, que en sus *Antiquitates Iudaicae* es el historiador más minucioso de lo acaecido en la región por esta época, ofrece aproximadamente esta lista:

Años 23-13 a.C.	=	M. Agrippa.
13-9 a.C.	=	? (hacia el año 10 lo era M. Titius).
9-6 a.C.	=	Sentius Saturninus
6-4 a.C.	=	Quintilius Varo.
4-1 a.C.	=	?
1 a.C.-4 p.C.	=	Gaius Caesar.
4-5 p.C.	=	L. Volusius Saturninus.
6-7 p.C.	=	P. Sulpicius Quirinius.

La misma escasez de noticias y la misma imprecisión en cuanto a las fechas de sus cargos rodean la figura de Sulpicio Quirino.

Los datos escuetos de TÁCITO ⁴⁶ señalan en la agitada

⁴⁵ Con los datos que los historiadores contemporáneos (Tácito, Suetonio, Josefo) han conservado de Quirino puede reconstruirse suficientemente su biografía. Cf. RUDOLF HILGENFELD, *P. Sulpicius P. F. Quirinius*, en ZWTh 23 (1880) 98-114; ADOLF HILGENFELD, *P. Sulpicius P. F. Quirinius*, en ZWTh 36 (1893) 196-222; E. GROAG, art. *Sulpicius (Quirinius)*, en PAULY-WISSOWA, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, IV A (Stuttgart 1932) col.822-843 (exhaustiva, pero con excesiva fe en Josefo); W. REES, «Cyrinus; the governor of Syria», en «Scripture» 3 (1928) 76-83; K. ATKINSON, *The governors of the Province Asia in the Regn of Augustus*, en «Historia» 7 (1958) 300-330, especialmente p.314-319 bajo el título *Publius Sulpicius Quirinius?* (1 BC-1 AD).

⁴⁶ «Nihil ad veterem et patriciam Sulpiciorum familiam Quirinius pertinuit, ortus apud municipium Lanuvium; sed impiger militiae et acribus ministeriis consulatum sub divo Augusto, mox expugnatis per Cili-

vida de Quirino tres momentos, datables con relativa precisión, en tiempo de Augusto: Fue cónsul; recibió las insignias de triunfo tras sus victorias contra los Homonadenses; acompañó a Cayo César a Armenia.

Quirino fue cónsul con M. Valerio Massala el año 742 ab Urbe condita = 12 a.C.⁴⁷. El cargo de consejero de Cayo César en la conquista de Armenia hubo de ser ejercido durante la legación de este último en Siria (del 1 a.C. al 4 p.C.), probablemente el año 3 p.C. En medio —según parece, del 12 al 6 a.C.— dirigió la guerra contra los Homonadenses. Quedan vacíos importantes en el calendario de sus actividades públicas. Y se desconoce la categoría y atribuciones del cargo que ostentaba mientras dirigía las campañas contra los Homonadenses.

Josefo —y sólo él— añade a estos datos la noticia de que el año 6 p.C. fue nombrado Legado de Siria para realizar el censo catastral que Roma necesitaba al haberse incorporado a la provincia romana de Siria la etnarquía de Arquelao (Idumea, Judea y Samaria) recientemente depuesto⁴⁸.

Un hallazgo arqueológico vino a abrir camino a la hipótesis de la doble legación y el doble censo de Quirino en Siria.

El año 1764 se descubrió en Tívoli —y se conserva en los Museos Vaticanos— una inscripción que se conoce con el nombre de *Lapis Tiburtinus* o *Elogium* de Tívoli. Compuesta poco después del año 14 p.C. habla de un oficial victorioso en la guerra que, según parece, fue dos veces Legado de Siria⁴⁹.

ciam Homonadensium castellis insignia triumphi adeptus, datusque rector Caio Caesari Armeniam obtinenti, Tiberium quoque Rhodi agentem coluerat» (TÁCITO, *Annales* III,48).

⁴⁷ TÁCITO, *Annales* III,48. Véanse los *Fasci consulares*, en *Corpus Inscriptionum Latinarum* (Berlín, Reimer, 1863...) I,162.

⁴⁸ JOSEFO, *Antiquitates* XVII,13,5; XVIII,1,1.

⁴⁹ Puede verse el texto en *Corpus Inscriptionum Latinarum*, XIV,3613; igualmente en H. DESSAU, *Inscriptiones Latinae Selectae* (Berlín, Weidmann, 1892-1914), n.918 (la reconstrucción es de Teodoro Mommsen):

REGEM-QUA-REDACTA-IN-POT (estatem-Imperatoris-Caesaris)
AUGUSTI-POPULIQUE-ROMANI-SENATUS (diis-inmortalibus)
SUPPLICATIONES-BINAS-OB-RES-PROSP (ere-ab-eo-gestas-et)
IPSI-ORNAMENTA-TRIUMPH (alia-decrevit)

Los datos coinciden en señalar como protagonista de la inscripción a nuestro Quirino.

En 1793 H. SANCLEMENTE ⁵⁰ lanzó sobre esta base la hipótesis de la doble legación de Quirino en Siria. Le siguen ABERLE ⁵¹, MOMMSEN ⁵², PATRIZZI ⁵³...

Nuevos descubrimientos epigráficos entran en juego.

En 1674 Sertorio Ursato había descubierto en casa de N. Veniero en Venecia una inscripción funeraria que, publicada en 1719, fue tenida de momento por falsa hasta que en 1880, demoliendo la citada casa, apareció el trozo que faltaba y la inscripción, ya completa, comenzó a ser tomada en consideración. El difunto, un tal Quinto Emilio Secundo, dice: «Por orden de Quirino hice el censo de 117.000 ciudadanos en la ciudad de Apamea, y enviado por Quirino contra los Itureos, conquisté una fortaleza de ellos en el monte Líbano...» ⁵⁴

En base a esta inscripción sostiene ZAHN ⁵⁵ que Quirino hizo un censo en la provincia de Siria con ocasión de la guerra contra los homonadenses, y lo sitúa en las únicas fe-

PROCONSUL-ASIAM-PROVINCIAM-OP (tinuit-legatus-pro-prae-tore)

DIVI-AUGUSTI-ITERUM-SYRIAM-ET-PH (oenicem optinuit).

⁵⁰ H. SANCLEMENTE, *De vulgaris Erae emendatione* (Romae 1793). Se ocupa del tema en las p.413-438.

⁵¹ M. ABERLE, *Über den Statthalter Quirinius*, en «Theologische Quartalschrift» (Tübingen) 47 (1865) 103-148; 50 (1868) 29-64; 56 (1874) 663-687. Contra Aberle reacciona A. HILGENFELD, *Quirinius als Statthalter Syriens*, en ZWTh 8 (1865) 408-421.

⁵² THEOD. MOMMSEN, *Res gestae Divi Augusti* (1865), p.111s ve probada por el *Lapis Tiburtinus* la doble legación de Quirino, y coloca la primera entre el cese de Quintilio Varo (4 a.C.) y su cargo junto a Cayo César (3 p.C.). Se reafirma en la segunda edición de 1883, p.175-177.

⁵³ Fr. PATRIZZI, *Della descrizione universale mentovata da S. Luca e dell'anno in che venne eseguita nella Giudea* (Roma 1876).

⁵⁴ Véase el texto en *Corpus Inscriptionum Latinarum*, III,6687; y en H. DESSAU, *Inscriptiones Latinae Selectae*, n.2683.

Dice así: «Q. Aemilius Q.f. / Pal. Secundus (in) castris divi Aug. s(ub) / P. Sulpi(c)io Quirino le(gato) / C(a)esaris Syriae honori / bus decoratus pr(a)efect. / cohort. Aug. I, pr(a)efect. / cohort. II classicae; idem / jussu Quirinii cenum / egi Apamenae civitatis mil / lium homin. civium CXVII / idem missu Quirini adversus / Ituraeos in Libano monte / castellum eorum cepi; et ante / militum praefect. fabrum / quaestor, aedil. II, duumvir II / pontifex s(ibi) posita sunt Q. Aemilius Q.f.Pal / Secundus f. et Aemilia Chia lib. / H.m. amplius h.n.s.»

⁵⁵ THEODORO ZAHN, *Die Syrische Statthalterschaft und die Schatzung des Quirinius*, en «Neue kirchliche Zeitschrift» 4 (1893) 633-654.

chas en que, según Mommsen, pudo ser Legado de Siria: después del cese de Quintilio Varo, es decir, el 4/3 a.C., muerto ya Herodes. En ulteriores trabajos Zahn reafirmará su tesis con nuevos matices: Hacia el año 6 a.C. o poco antes Quirino, en misión extraordinaria, inició el censo que posteriormente, tras el cese de Quintilio Varo y siendo ya él Legado de Siria, llevó a su término en el otoño o invierno del 4 a.C.⁵⁶ Adviértase que Zahn sólo admite una legación y un censo de Quirino en Siria, y considera equivocado a Josefo cuando sitúa una y otro en el año 6 p.C.

La hipótesis de la doble legación y doble censo de Quirino encuentra su más fervoroso defensor en W. M. RAMSAY. En 1897 había lanzado la hipótesis de un censo hacia el año 9/8 a.C. que, ejecutado por el entonces Legado de Siria Sentio Saturnino, habría sido dirigido por Quirino que tal vez por aquellas fechas, a causa de la guerra contra los Homonadenses, ejercía sobre aquellas provincias un *imperium maius*⁵⁷. Al año siguiente defendía abiertamente la doble legación de Quirino, colocando la primera —y el primer censo por él realizado— en el año 8 a.C.⁵⁸. En 1812 RAMSAY confirmará su hipótesis publicando el texto de una inscripción en una base marmórea dedicada en Antioquía de Pisidia a un tal Caristano Fronti que fue «prefecto de Publio Sulpicio Quirinio, duumviro, y prefecto de Marco Servilio». Como quiera que éste fue legado de Galacia durante la guerra contra los Homonadenses (año 6 a.C.), piensa RAMSAY que en la misma época lo fue Quirino de Siria. Hacia el año 8 a.C. debió haber en Siria dos gobernadores (Saturnino y Quirino) con diversa misión uno y otro⁵⁹. Finalmente, en su última obra, RAMSAY mantiene su postura anterior y aduce una segunda inscripción, encontrada también en Antioquía de Pisidia y referi-

⁵⁶ TH. ZAHN, *Die Apostelgeschichte des Lukas*. Erste Hälfte: Kap. 1-12 (Leipzig, A. Deichert, 1919) p.211.

⁵⁷ W. M. RAMSAY, *The census of Quirinius*, en «The Expositor», serie 5, vol.5 (1897) 274-286; 425-435.

⁵⁸ W. M. RAMSAY, *Was Christ born at Bethlehem? A study on the credibility of St. Luke* (New York, Putnam, 1898). Manejo la 3.ª edición (London, 1905).

⁵⁹ W. M. RAMSAY, *Luke's Narrative of the Birth of Christ*, en «The Expositor», serie 8, vol.4 (1912) 385-407; 481-507 (éste bajo el título *Luke's Narrative of the Birth of Jesus*). El texto de la inscripción en la p.401.

da al mismo personaje, donde se repite la misma noticia ⁶⁰.

Entre los partidarios de la doble legación de Quirino en Siria no hay uniformidad a la hora de fijar la fecha a la primera, que siempre se considera anterior a la mencionada por Josefo para el año 6 p.C.

Pero todas las opiniones pueden reducirse a dos grupos.

Unos la sitúan entre los años 12 y 7 a.C. ⁶¹.

Otros, en cambio, siguiendo a MOMMSEN, la retrasan hasta después del cese de Quintilio Varo (4 a.C.), muerto ya Herodes ⁶². Para éstos Lucas no habría sido del todo exacto al atribuir a Quirino el censo con ocasión del cual nació Jesús. Porque si lo realizó él durante el tiempo de su legación, Jesús no habría nacido reinando Herodes, cuya muerte acaeció antes de comenzar Quirino su mandato. Y

⁶⁰ W. M. RAMSAY, *The Bearing of Recent Discovery on the trustworthiness of the New Testament*, 1914. Manejo la 2.^a edición (London 1915) que trata del tema en las p.274-300 y reproduce el texto de la inscripción en la p.291:

C. Caristani(o) C.F.Ser(gio)
Frontoni Caesiano
Julio praef(ecto) fabr(um), tribuno mil(itum)
leg(ionis) XII fulm(inatae), praefecto
coh(ortis) Bos(pasianae),
ponti(fici), praef(ecto) P. Sulpici
Quirini Hvir(i), praef(ecto) M. Servili, praef.

⁶¹ Así THE. CORBISLEY, *A note in the date of the syrian governorship of M. Titius*, en JRS 24 (1934) 43-49 propone para la primera legación de Quirino en Siria los años 12-9 a.C., anticipando la legación de M. Titio en base a que, según él, *Antiquitates* 16,189-270 debe leerse inmediatamente después de *Ant.* 16,86. F. BLECKMANN, *Die erste syrische Statthalterschaft des P. Sulpicius Quirinius*, en «Klio» 17 (1921) 104-112 la fija entre M. Agripa y M. Titius (11-9 a.C.). Entre el 10 y el 7 la sitúan J. O'ROURKE, *Census Quirini*, en VD 1 (1921) 206-211, y RAMSAY en sus artículos de 1812. A la opinión de Bleckmann se une U. HOLZMEISTER, *Historia Aetatis Novi Testamenti* (Romae, P.I.B., 1938) p.41-43.

⁶² Así A. MEYER, *Die Schatzung bei Christi Geburt in ihrer Beziehung zu Quirinius* (Innsbruck, Rauch, 1908): Comenzó Saturnino el año 8, continuó Quintilio Varo, y terminó Quirino (4-2 a.C.); T. VAN P., *De historische gegevens van St. Lucas' Evangelie en de profane wetenschap*, en «Nederlandische Katholieke Stemmen» (1914) 247-265: comenzó Saturnino (9-6 a.C.) y terminó Quirino (4-2 a.C.); A. MARTIN, *Quirinius und der Census in Judäa*, en «Theologie und Glaube» 8 (1916) 800-803: decretado y comenzado en vida de Herodes, fue terminado, después de muerto éste, por Quirino (3-2 a.C.). De la misma opinión es, como vimos más arriba, Th. Zahn (véase notas 55 y 56); pero éste no admite doble legación de Quirino en Siria: fue Legado e hizo un censo los años 4-2 a.C., y no en el 6 p.C. como dice Josefo.

si el censo había comenzado en vida de Herodes —bajo Quintilio Varo (6-4 a.C.) o Sentio Saturnino (9-6 a.C.)— sólo podría decirse que fue *terminado* siendo Legado Quirino, pero no simplemente que tuvo lugar (ἐγένετο) durante su legación.

b) *Censo realizado por Quirino, antes de ser Legado de Siria, en el ejercicio de otra función distinta de la de Legado.*—Esta segunda hipótesis parte de unos datos ciertos y de otros en buena parte problemáticos. Es cierto que Quirino, después de su consulado el año 12 a.C., dirigió y ganó la guerra contra los Homonadenses mereciendo por ello las insignias del triunfo. Piensan algunos que *posiblemente*, por necesidades de la campaña, hubo de realizar algún censo durante la misma en las provincias afectadas y limítrofes. La posibilidad parece hacerse *probable* por la famosa inscripción funeraria de Quinto Emilio Secundo, que dice: «Por orden de Quirino hice el censo de 117.000 ciudadanos en la ciudad de Apamea, y enviado por Quirino contra los Itureos, conquisté una fortaleza de ellos en el monte Líbano». Desgraciadamente ignoramos las fechas en que Emilio Secundo realizó estos cometidos por orden de Quirino. No parece que el censo de Apamea tenga nada que ver con el de Judea del año 6/7 p.C. que menciona Josefo como realizado por Quirino. Y por ello quizá no sea descaminada la hipótesis de ACCAME de que durante la guerra contra los Homonadenses Quirino fuera Legado de la provincia *Galatia-Pamphilia*, pero que tuviera un *Imperium maius* sobre la de Siria, gobernada a la sazón por Sentio Saturnino⁶³.

A la misma conclusión de un *imperium maius* de Quirino sobre la provincia de Siria en esos años, y durante la legación de Quintilio Varo, (6-4 a.C.) había llegado RAMSAY⁶⁴. Recientemente HAYLES sostiene también que Quirino fue Legado consular con la misión de hacer un censo en la provincia de Siria al final del mandato de Sentio Satur-

⁶³ S. ACCAME, *Il primo censimento della Giudea*, en «Rivista di Filologia e di Istruzione classica» 72-73 (1944/45) 138-170. Alguna probabilidad, pero con reparos, concede a esta hipótesis E. GABBA, *Iscrizioni greche e latine per lo studio della Bibbia* (Torino, Marietti, 1958) p.52-61.

⁶⁴ W. M. RAMSAY, *The Census of Quirinius*, en «The Expositor» series 5, vol.5 (1897) 425-435.

nino y principios de la legación de Quintilio Varo, es decir, hacia el año 6 a.C.⁶⁵.

c) *Censo anterior al de Quirino Legado de Siria*.—No se puede negar la posibilidad —incluso, probabilidad— de las dos hipótesis anteriores. Y ello basta para hacer fiable la noticia de Lucas 2,2 sobre un censo realizado en Palestina por Sulpicio Quirino como suprema autoridad de Siria, censo con ocasión del cual nace Jesús en Belén.

Pero queda otra posibilidad que consideramos más probable.

La base de esta hipótesis es filológica.

Dado que en el griego koiné es frecuente el empleo de *πρώτος* (primero) por *πρότερος* (anterior), cabría traducir el pasaje de Lc 2,2 así: «Este censo fue anterior al (realizado) siendo Legado de Siria Quirino». Con lo cual, reconociendo valor histórico a las noticias de Josefo sobre el censo realizado por Quirino el año 6/7 p.C., no se le hace a Lucas decir que Jesús naciera en esas fechas tardías, diez años después de muerto Herodes. La mención que Lucas hace del censo posterior de Quirino estaría justificada como referencia a un acontecimiento que políticamente en Palestina había hecho época: con ocasión de él había tenido lugar la revuelta y represión de Judas Galileo, a las que según el propio Lucas aludirá Gamaliel en una reunión del Sanhedrín (Hech 5,37).

El primero en proponer esta interpretación parece haber sido en 1612 Johannes Georg HERWARD⁶⁶. En 1865 LUTTEROTH expone esta opinión sin compartirla y hace una interesante historia de la misma hasta sus días⁶⁷. B. WEISS admite oscuramente la posibilidad de una tal tra-

⁶⁵ D. J. HAYLES, *The roman census and Jesus' Birth. Was Luke correct?* Part. II: *Quirinius career and census in Herod's Days*, en «Buried History» 10 (1974) 16-31.

⁶⁶ J. S. HERWARD, *Chronologia nova, vera et ad calculum astronomicum revocata* (Munich 1612).

⁶⁷ LUTTEROTH, *Le recensement de Quirinius en Judée* (Paris, Meyrueis, 1865) p.17-25. Cf. JOH. GUMPACH, *Die Schatzung*, en «Theologische Studien und Kritiken» 25 (1852) 663-684 que en la p.682 cita en favor de esta hipótesis a STORR, *Opusc. Acad.* III, p.12s; SUSKIND, *Vermischte Auss.* p.63; HUSCHE, THOLUCK, WIESELER...

ducción⁶⁸. Pero es el P. LAGRANGE quien a principios de siglo defiende abiertamente su probabilidad⁶⁹.

Esta hipótesis necesita demostrar la *posibilidad filológica* del presupuesto de que parte y la *probable existencia* de un censo en Palestina anterior al de Quirino del año 6/7 p.C.

La posibilidad filológica de traducir Lc 2,2 «este censo fue anterior al de Quirino Legado de Siria» ha sido muy discutida.

Se suele decir que «esta traducción sólo valdría si la comparación indicada por πρώτη seguido de genitivo tuviera lugar entre dos realidades análogas, pero no si se da entre dos realidades tan distintas como una legación y un censo»⁷⁰. Si bien se mira, en los dos términos relacionados por πρώτη ἐγένετο Lc 2,2 se trata de *cosas tan iguales como un censo y otro censo*. Y aunque se tratara de legación y censo, no son esas realidades distintas las que se comparan, sino *el tiempo de una y otra*. Equivale a decir: Este censo fue anterior al de Quirino. O bien: Este censo se realizó *en fecha anterior a la fecha* en que se realizó el de Quirino.

⁶⁸ BERNHARD WEISS, *Die Evangelien des Markus und Lukas* (Göttingen, Vandenhoeck, 1901) p.298.

⁶⁹ J. M. LAGRANGE, *Où en est la question du recensement de Quirinius?*, en RB, n.s. 8 (1911) 60-84. Personalmente me adherí a esta opinión en un modesto artículo de divulgación *Herodes y el censo de Quirino*, en «Cultura Bíblica» 3 (1946) 25-30 donde aduje como argumento en favor del uso πρώτη = προτέρα un pasaje de S. JUAN CRISÓSTOMO, *Prol. ad Homilias in Epist. ad Romanos* (MG 60,392) en el que explica que esta carta es anterior a las que fueron escritas desde Roma, y posterior a algunas de las otras: τῶν μὲν ἀπὸ Ῥώμης γραφεισῶν προτέρα πασῶν, τῶν δὲ ἄλλων ὑστέρα εἰ μὴ πασῶν. Poco después, tras enumerar las cartas que él considera escritas antes que *Romanos*, dice: Τούτων μὲν οὖν ὑστέρα τῶν ἐπιστολῶν αὐτή, τῶν δὲ ἀπὸ Ῥώμης πρώτη.

La traducción latina dice con marcada impropiedad en el primer caso: «Sed prima quidem earum est, quae Roma missae fuere, omnium; at posterior aliis.» Y con la misma impropiedad, aunque aparentemente con mayor fundamento, en el segundo caso: «Haec igitur epistola, quae prima est earum, quas Romae scripsit, illis epistolis posterior est».

La verdad es —y eso quiso decir S. Juan Crisóstomo— que la carta a los Romanos no puede ser la *primera de las escritas desde Roma*, ya que ella no lo fue desde Roma, sino anterior a ellas por ser anterior a la venida del Apóstol a la Capital del Imperio. Este es claramente el sentido del griego προτέρα en el primer caso; y no puede ser otro en el segundo, donde por lo tanto πρώτη equivale a προτέρα.

⁷⁰ Así L. RICHARD, *L'Évangile de l'Enfance et le décret imperial de recensement*, en *Memorial J. Chayne* (Lyon, Facultés Catholiques, 1950) p.297-308 (la cita en p.301, nota 2).

Más fuerza tiene gramaticalmente la objeción de que, para establecer esta comparación (de anterioridad de un censo con relación a otro), el segundo término de la comparación no puede ser un genitivo absoluto participial. Tendría que haber dicho: αὕτη ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο τῆς ἀπογραφῆς Κυρηνίου Συρίας ἡγεμονεύοντος γενομένης⁷¹.

Lagrange muestra con varios ejemplos que la lengua griega admite frecuentemente elipsis de este tipo en las proposiciones comparativas⁷². Y para el caso de construcción elíptica comparativa con el segundo término en genitivo absoluto participial —como ocurriría en Lc 2,2— aduce (sin entretenerse a desarrollar la fuerza de este argumento) Jeremías 36,2.

Por dos veces (Jer 24,1 y 29,2) refiriéndose al mismo episodio de la deportación de Jeconías —lo que hace suponer a Kittel que en 29,2 se trate de una añadidura por influjo de la anterior— el TM emplea una construcción con ἵαρη + infinitivo constructo: נבוכדנאצר Nabucodonosor a Jeconías (24,1) = נבוכדנאצר Jeconías de Jerusalén (29,2).

En el primer caso (Jer 24,1) los LXX traducen por μετὰ + infinitivo = μετὰ τὸ ἀποικίσαι Ναβουκοδονοσορ... τὸν Ἰερουσάλημ...

Pero en el segundo caso (= Jer 36,2 de los LXX) traducen por un comparativo seguido de genitivo absoluto participial: ὕστερον ἐξελθόντος Ἰερουσάλημ... ἐξ Ἰερουσαλήμ.

La construcción griega de los LXX en Jer 36,2 abona —en mi opinión— la posibilidad de entender Lc 2,2 como si hablase de un censo hecho antes (προτερα ἐγένετο) de ser Legado de Siria (ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου) Quirino.

⁷¹ A. PLUMMER, que en su *Commentary* (1922) p.50 menciona la solución que nos ocupa como defendida por KUSCHKE, EWALD, CASPARI, y cita en su favor 2 Mac 7,41; añade: «The addition of ἡγεμονεύοντος ist fatal. When πρώτη is comparative it is followed by a simple noun or pronoun.»

⁷² LAGRANGE, a.c., p.83, donde aduce este ejemplo:

ἐμοὶ γὰρ οὐδεὶς ἀξίως ἔσται γάμος
μεῶν φερέσθαι σοῦ καλῶς ἡγουμένου.

SICKENBERGER, *Zur Quirinius Frage*, en BZ 16 (1924) 215-216 se adhiere a la postura de Lagrange y aduce nuevos casos griegos de elipsis en el segundo término de una comparación, precisamente en el N.T.: Mt 5,20; Rom 6,5; etc.

Es sabido que el P. Lagrange no admite la existencia de un texto hebreo subyacente a Lucas 1-2, cuyo carácter claramente hebraizante él —y con él otros muchos— atribuye al intento reflejo de imitar a los LXX que habría presidido la actividad literaria del Tercer Evangelista.

En otra parte dejo sentado mi convencimiento de que Lucas, en los dos primeros capítulos de su Evangelio, emplea una fuente escrita originalmente en hebreo que probablemente traduce él mismo (o que recibió traducida ya).

Ello me permite ir más allá que el P. Lagrange en el aprovechamiento del ejemplo aducido de Jer 36,2.

En base a esa hipótesis de trabajo podemos recurrir a una retraducción de nuestro versículo al hebreo. No vamos a hacer una retraducción estudiada que resulte favorable a nuestra hipótesis exegética respecto a Lc 2,2. Aceptamos la que, sin perjuicio a favor de ella, sino más bien pensando en la traducción griega habitual, propone A. DELITZSCH en su *Hebrew New Testament* (London 1954) ⁷³.

וזה המפקד היה הראשון בהיות קורניניום שליט בסוריא
 הראשון (Resch: הראשונה) es el único término ordinal en hebreo para *primero*. בהיות puede ser un simple gerundio (siendo, cuando era, mientras era); pero puede ser también un caso de ב = segundo término de comparación ⁷⁴ y equivaldría a «anterior a ser (anterior a cuando era) Legado de Siria Quirino». La traducción griega hecha o recibida por el autor de Lucas 2,2 habría dejado la frase en la misma ambigüedad que tenía en el original: πρώτη puede estar por προτέρα, y el genitivo absoluto participial puede indicar simple contemporaneidad o segundo término de una comparación temporal como en Jer 36,2 (allí, después de ἐξελθόντος Ἰεχονίου τοῦ βασιλέως ἐξ Ἱερουσαλὴμ; aquí, antes de ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνήου).

⁷³ Parecida es la retraducción de RESCH, *Das Kindheitsevangelium* (Leipzig, Hinrichs, 1897) (Texte und Untersuchungen, X,5):

והכתיבה הזאת הייתה הראשונה בהיות קורניניום פחה בסוריא

Las únicas diferencias son debidas al femenino הכתיבה (censo-inscripción) y al cargo de Quirino que, según Resch, sería επιτροπος y que él traduce פחה.

⁷⁴ Sobre el valor *comparativo* de ba- puede consultarse W. BAUMGARTNER, *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament I* (Leiden 1967) p.101a; M. DAHOOD, *Psalms III* (AB 17A; Garden City, New York 1970) p.394.

Pero no basta establecer que filológicamente sea posible y hasta probable la traducción de *πρώτη* por «anterior a» para explicar satisfactoriamente nuestro pasaje lucano. Porque no se trata sólo —ni principalmente— de excluir el error que supondría hacer nacer a Cristo con ocasión de un censo realizado, como el de Quirino según Josefo, diez años después de muerto Herodes. Interesa, sobre todo, saber a qué acontecimiento se refiere Lucas si es que no se refiere al famoso censo de Quirino del año 6/7 p.C.

La traducción que defendemos hace nacer a Cristo con ocasión de un censo anterior. Pero ¿de qué censo se trata? ¿Es posible y probable la existencia de tal censo? ¿Hay noticias que nos permitan afirmarlo con probabilidad histórica?

La posibilidad es evidente después de cuanto llevamos dicho y demostrado a lo largo del presente capítulo. La periodicidad de censos cada 14 años, ciertamente demostrada para Egipto y Siria⁷⁵, hace sólidamente probable la existencia de algún censo anterior al 6/7 p.C.

Cierto que catorce años antes (el 8/7 a.C.) vivía Herodes, y no puede hablarse, sin más, de un censo en Palestina, coincidiendo con el que hipotéticamente se hubiera de celebrar por esas fechas en Siria.

Hay, sin embargo, indicios de que hubo justamente por esos años en Palestina —por orden inmediata de Herodes, aunque exigida tal vez por Augusto— el equivalente a un censo, algo que ciertamente puede expresarse con los términos *ἀπογραφή* y *ἀπογράφεσθαι*, empleados por Lc 2,1-5: Se trataría del enrolamiento para el célebre juramento de fidelidad al Emperador que Herodes promovió en su territorio aproximadamente hacia el año 7 a.C. para congraciarse con el César.

Dos noticias aisladas de Josefo nos ponen en la pista de este dato. Cuenta en *Antiquitates* XVI,9,3 que, por haber invadido Herodes Arabia, el César le escribió airado diciéndole en resumen que anteriormente le había tenido por amigo, pero que ahora le tendría como siervo⁷⁶. Más ade-

⁷⁵ Véase más arriba, notas 17 y 18.

⁷⁶ «Ὅτι πάλαι χρώμενος αὐτῷ φίλῳ, νῦν ὑπηκῶς χρήσεται.

lante, hablando Josefo de la influencia de los fariseos con la mujer de Ferora, hermano de Herodes, dice de paso que todo el pueblo judío prestó juramento de fidelidad al César y al Rey, pero que se negaron a ello unos 6.000 fariseos; multados éstos por el Rey, pagó por ellos la multa la mujer de Ferora ⁷⁷.

Aunque Josefo no lo dice, todo hace pensar que este juramento de fidelidad tenía por objeto apaciguar al César y asegurarle la obediencia incondicional de Herodes y de todo su pueblo, en un momento en que el idumeo necesitaba tener propicio a Augusto para obtener de él la sucesión de sus herederos en el gobierno de Palestina.

Puede darnos una idea de este juramento el que se conserva en una inscripción griega hallada en Vexir-Köpril y que se muestra hoy en el Museo de Constantinopla ⁷⁸: Se trata de un juramento de fidelidad a Augusto que se promovió el año 3.º a partir de su XII Consulado (6 a.C.) en Gangra, capital de Paflagonia, y que hubieron de prestar ese año (3 a.C.) todos los *habitantes de Paflagonia* (línea 6), haciéndolo en cada ciudad ante la estatua del Emperador (líneas 36ss).

Diversos autores han relacionado con este juramento de fidelidad al César, exigido por Herodes a los habitantes de Palestina, el censo de que habla Lc 2,2.

Como queda indicado más arriba, ya PATRIZZI en 1876 pensaba que éste fue el censo realizado bajo Quirino durante su primera legación en Siria ⁷⁹. RAMSAY en su obra *Was Christ born at Bethlehem?* ⁸⁰ habla confusamente del censo realizado en Siria el año 8 a.C. durante la primera legación de Quirino, y el llevado a cabo en Palestina el año 7 para el juramento de fidelidad al César. Este censo es el que LAGRANGE cree indicado por Lc 2,2 al afirmar que fue

⁷⁷ JOSEFO, *Antiquitates* XVII,2,4: παντός γοῦν τοῦ Ἰουδαϊκοῦ βεβαιώσαντος δι' ὅρκον ἢ μὴν εὐνοήσειν Καίσαρι καὶ τοῖς βασιλέως πράγμασιν, οἶδε οἱ ἄνδρες οὐκ ὤμωσαν ὄντες ὑπὲρ ἑξασιχίλιοι, καὶ αὐτοὺς βασιλέως ζημιώσαντος χρήμασιν ἢ Φερώρου γυνή τὴν ζημίαν ὑπὲρ αὐτῶν εἰσφέρει.

⁷⁸ Cf. W. DITTENBERGER, *Orientis Graeci Inscriptiones Selectae* (Lipsiae, Hirzel, 1903) n.532.

⁷⁹ FR. PATRIZZI, *Della descrizione universale mentovata da S. Luca e dell'anno in che venne eseguita nella Giudea* (Roma 1876).

⁸⁰ Primera edición en Nueva York, Putnam, 1898.

anterior al que realizó Quirino siendo Legado de Siria ⁸¹. Y en él piensa recientemente BARNETT ⁸², que traduce Lc 2,2 como nosotros hemos hecho.

La objeción que puede hacerse a esta identificación es que Josefo, al dar la noticia, no habla de *censo*; ni parece que pueda llamarse así el juramento de fidelidad al Emperador y a Herodes que todo el pueblo judío —menos los 6.000 fariseos— prestó en aquella ocasión.

El problema está en el alcance que deba concederse a los términos empleados por Lucas, de ἀπογραφὴ y ἀπογράφεσθαι. Quienes piensen —como BROWN ⁸³— que ambas expresiones significan siempre censos con finalidad fiscal, rechazarán la idea de que pueda llamarse así un simple enrolamiento para jurar fidelidad al César. Quienes, en cambio, admitan que ἀπογραφὴ es un término genérico para cualquier registro o censo (de simple empadronamiento estadístico, o de valoración catastral y fiscal) por oposición a ἀποτίμησις que sería término técnico para la evaluación fiscal en base a los datos previamente registrados, aceptarán sin dificultad que pueda llamarse ἀπογραφὴ a la inscripción en un registro de ciudadanos de Herodes que por comparecencia prestaran el famoso juramento de fidelidad.

STAUFFER ⁸⁴ apoya en esta distinción su tesis de un único censo de Quirino realizado en dos etapas de larga duración: la ἀπογραφὴ o simple inscripción de personas y propiedades que habría comenzado bajo Sentio Saturnino el año 7/6 a.C. y que es a la que se refiere Lucas; y la ἀποτίμησις o evaluación fiscal llevada a cabo por Quirino el año 6/7 p.C. De éste, que fue quien lo terminó, habría tomado nombre todo el proceso censal, que necesariamente hubo de durar mucho, si fue el primero en Siria (y en Pa-

⁸¹ J. M. LAGRANGE, *Où en est la question du recensement de Quirinius?*, en RB n.s. 8 (1911) 60-84.

⁸² P. W. BARNETT, 'Απογραφὴ and ἀπογράφεσθαι in Luke 2,1-5, en Exp-Tim 85 (1974) 377-380.

⁸³ R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p.551. H. SAHLIN, *Der Messias und das Gottesvolk* (Uppsala, Almqvist, 1945) p.190-194 interpreta ἀπογραφὴ πρώτη en el sentido de *exactio capitum*, suponiendo un texto hebreo מפקד ראש.

⁸⁴ E. STAUFFER, *Die Dauer des Census Augusti*, en *Studien zum Neuen Testament und zur Patristik* (Festschrift E. Klostermann. Berlin, Akademie, 1961) 9-34.

lestina), como ocurrió en las Galias, donde según Stauffer el primer censo duró 40 años.

Quizá tengan fuerza contra la tesis de Stauffer, que habla de un único proceso en dos etapas, las objeciones de Brown: Josefo emplea ambos términos para la etapa que realizó Quirino en *Antiquitates* XVIII,1,1; Lucas llama ἀπογραφή y no ἀποτίμησις a lo que hizo Quirino; y no dice que el proceso censal fuera *terminado*, sino simplemente *realizado* —ἐγένετο— por éste.

Pero la distinción —que fue ya notada por otros autores anteriormente⁸⁵— vale para los que hablan de un censo anterior al de Quirino, designado por Lc como ἀπογραφή y sin efectos fiscales. Parece que el término puede aplicarse al simple registro de los que comparecieron a prestar juramento de fidelidad a Augusto.

Esta última hipótesis, que traduce el πρώτη de Lc 2,2 por «anterior a», satisface, en mi modesta opinión, todas las exigencias de la crítica histórica con relación al discutidísimo pasaje de Lc 2,1-5.

Como prestación exigida por Augusto —y no sólo a los súbditos de Herodes, sino en todo el Imperio— el censo de juramento de fidelidad responde a una orden general del Emperador; en todo caso, Lucas pudo englobarla en el proyecto que Augusto acariciaba de censar como súbditos a todos los habitantes de sus dominios. Consta que este censo para el juramento fue realizado por Herodes en su reino. Es normal que se hiciera κατ'οἰκίαν como es presumible que se hicieron habitualmente en Palestina los censos fiscales ordenados por Herodes. Y se comprende la noticia de Tertuliano, de la cual hablaremos a continuación, que pone en relación el nacimiento de Cristo con un censo realizado bajo Sentio Saturnino (9-6 a.C.). Es normal que las listas de los que habían prestado el juramento fueran de alguna manera controladas por el Legado de Siria, que era el representante más cercano de la autoridad del César^{85a}.

⁸⁵ BELSER, *Lukas und Josephus*, en «Theologische Quartalschrift» 78 (1896) 1-78; I. RINIERI, *Il censimento di Quirino*, en «La Scuola Cattolica» ser. 5, vol.10 (1916) 40-55; 150-166.

^{85a} Cf. S. MUÑOZ IGLESIAS, *El censo (anterior al) de Quirino*, en *Palabra y Vida* (Homenaje a José Alonso Díaz. Madrid, Publicaciones Universidad Pontificia Comillas, 1984) p.159-166.

5. EL CENSO DE SATURNINO, SEGÚN TERTULIANO

Las tres hipótesis que para resolver el problema de Quirino venimos estudiando (doble legación y doble censo de Quirino, censo realizado por Quirino en el ejercicio de un cargo distinto del de Legado, y censo hecho por otro con anterioridad al que hizo Quirino siendo Legado de Siria) tienen que tomar postura ante la noticia de Tertuliano, que parece relacionar el nacimiento de Cristo con un censo bajo Sentio Saturnino ⁸⁶.

Sentio Saturnino fue partidario de Pompeyo, pero gozó luego del favor de Augusto. Fue cónsul el año 19 a.C. y Legado en Germania del 4 al 9 p.C. De los 20 años intermedios sabemos muy poco. TERTULIANO alude a su cargo de Procónsul de Africa (*De Pallio* I,2) y JOSEFO (*Antiquitates* XVIII,5,2) lo menciona como Legado de Siria antes de Quintiliano Varo, que lo fue del 6 al 4 a.C. Saturnino debió serlo del 9 al 6 a.C.

TERTULIANO, en su libro *Adversus Marcionem* y en un contexto donde trata de probar contra las doctrinas docetas que Jesús tenía cuerpo porque tuvo verdadera ascendencia humana, habla del censo por el que se puede comprobar dicha ascendencia y lo atribuye a Sentio Saturnino: «Sed et census constat actos sub Augusto in Iudaea per Sentium Saturninum, apud quos genus eius (Christi) inquirere potuissent» ⁸⁷.

Sorprende que Tertuliano, conocedor de Lc 2,2, atribuya el censo durante el cual nace Jesús, no a Sulpicio Quirino, sino a Sentio Saturnino que, según hemos visto, fue Legado de Siria del 9 al 6 a.C.

Resulta demasiado fácil pensar con EASTON ⁸⁸ que Tertuliano leía en Lucas 2,2 Sentio Saturnino en lugar de

⁸⁶ Sobre Sentio Saturnino véase la biografía que ofrece WANDEL, *Der römische Statthalter C. Sentius Saturninus*, en «Theologische Studien und Kritiken» 65 (1892) 105-143, y más recientemente GROAG, artículo *C. Sentius Saturninus*, en PAULY-WISSOWA, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* II A (Stuttgart, Metzler, 1923) col.1511-1526.

⁸⁷ TERTULLIANUS, *Adversus Marcionem* IV,19,10: ML 2,434; CC I,593.

⁸⁸ B. S. EASTON, *The Gospel according to St. Luke* (Edinburgh, Clark, 1926) p.20s.

Quirino, y atribuir con JACK⁸⁹ a error de un copista muy al principio la introducción del actual Quirino donde Lucas habría escrito Saturnino.

Lo razonable es pensar que Tertuliano tenía motivos para saber que la ascendencia de Cristo se podía averiguar en un censo hecho por Saturnino, y que no veía en ello contradicción con la noticia de Lucas.

En efecto, se han ideado explicaciones que dan la razón a Tertuliano sin mermar en nada la veracidad de Lucas. Y ello, desde las más diversas posturas adoptadas frente a la actuación de Quirino en Siria.

ZUMPT⁹⁰ hace más de un siglo opinaba que el famoso censo fue iniciado por Sentio Saturnino (8-6 a.C.), continuado por Quintilio Varo (6-4 a.C.) y llevado a término por Quirino (6-7 p.C.). Le siguen T. VAN P.⁹¹, MEYER⁹² y MARTIN⁹³, pero suponiendo que Quirino lo terminó durante su primera Legislación en Siria el año 3/2 a.C. Por su parte STAUFFER⁹⁴ llega a la misma conclusión que Zumpt en base a lo complicado que era el primer censo de un país sin tradición en la materia. En nuestro caso la simple ἀπογραφή o inscripción de personas y propiedades se habría iniciado bajo Sentio Saturnino hacia el año 7/6 a.C., y la ulterior ἀποτίμησις o evaluación catastral de los datos registrados habría sido la realizada por Quirino el año 6/7 p.C. con el consiguiente disgusto de los futuros contribuyentes judíos.

Los que admitiendo doble legación de Quirino en Siria colocan la primera con anterioridad al año 9 a.C., piensan que él comenzó el censo y Sentio Saturnino lo acabó⁹⁵.

⁸⁹ J. W. JACK, *The Census of Quirinius*, en ExpTim 40 (1928/9) 496-498.

⁹⁰ A. W. ZUMPT, *Das Geburtsjahr Christi* (Leipzig, Teubner, 1869) dedica las p.20-224 de su libro.

⁹¹ T. VAN P., *De historische gegevens van St. Lucas' Evangelie en de profane wetenschap*, en «Nederlandische katholieke Stemmen» (1914) 247-265.

⁹² A. MEYER, *Die Schatzung bei Christi Geburt in ihrer Beziehung zu Quirinius*. Historisch-kritische Studie zu Lukas 2,2 (Veröffentlichungen des bibl. prot. Sem. zu Innsbruck, 3) (Innsbruck, Rauch, 1908).

⁹³ A. MARTIN, *Quirinius und der Census in Judäa*, en «Theologie und Glaube» 8 (1916) 800-803.

⁹⁴ E. STAUFFER, *Die Dauer des Census Augusti* (Festschrift E. Klossermann. Berlin, Akademie, 1961) p.9-34.

⁹⁵ Así expresamente U. HOLZMEISTER, *Historia Aetatis Novi Testamenti*

Los que admiten que Quirino tuvo durante su campaña contra los Homonadenses un cargo con autoridad (*imperium maius*) sobre los gobernadores de las provincias implicadas y limítrofes, atribuyen simultáneamente el censo de Siria, hecho en aquella ocasión por motivos bélicos, a Quirino como conductor de la guerra y a Sentio Saturnino como Legado ⁹⁶.

SHERWIN-WHITE, para quien Quirino sólo fue legado y realizó un censo el año 6/7 p.C. según los datos de Josefo, piensa que la mención de Tertuliano pudiera ser debida a una confusión entre Sentio Saturnino (legado entre los años 9-6 a.C.) y L. Volusius Saturninus que precedió inmediatamente (años 4-5 p.C.) a Quirino en la legación de Siria ⁹⁷.

EVANS ⁹⁸ ha notado con acierto que el famoso texto de Tertuliano habla de *censos* en plural, y que el acérrimo defensor del cuerpo carnal de Cristo se refiere frecuentemente a esos censos en plural. Así en *Adversus Marcionem* se pregunta: «Et tamen, quomodo in synagoga potuit admitti tam repentinus, tamque ignotus; cuius nemo adhuc certus de tribu, de populo, de domo, de censu denique Augusti,

(Romae, P.I.B., 1938) p.41-43. C. F. EVANS, *Tertullian's References to Sentius Saturninus and the lukan Census*, en JTS 24 (1973) 24-39 opina que no hay necesidad de recurrir a la hipótesis de un censo comenzado por uno y terminado por otro. Al hablar de *census* en plural Tertuliano parece aludir a la costumbre de censos periódicos, uno de los cuales sería el conocido de Sentio Saturnino posterior al de Quirino. No nos dice Evans con ocasión de qué censo (de éstos) nació Jesús.

⁹⁶ Así S. ACCAME, *Il primo censimento della Giudea*, en «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica» 72/73 (1944/45) 138-170, según el cual Quirino durante la guerra pudo ser Legado para la provincia de Galatia-Pamphilia con *imperium maius* sobre la de Siria. D. J. HAYLES, *The Roman Census and Jesus' Birth. Was Luke correct? Part I: The roman census System*, en «Buried History» 9 (1973) 113-132 piensa que el ciclo de 12 años fijado para los censos de Siria pide que hubiera uno el 6/5 a.C. puesto que lo hubo según Josefo el 6/7 p.C. En la segunda parte de ese mismo trabajo *Quirinius' career and a Census in Herod's Days*, en «Buried History» 10 (1974) 16-31 piensa que Quirino fue Legado consular, con la comisión de hacer un censo, al final del mandato de Sentio Saturnino y comienzo de la Legación de Quintilio Varo en Siria (año 6 a.C.).

⁹⁷ A. N. SHERWIN-WHITE, *Roman society and roman law in the New Testament* (Oxford, Clarendon, 1963). Se ocupa del tema en las p.162-171 y propone esta hipótesis en la p.170.

⁹⁸ C. F. EVANS, *Tertullian's References to Sentius Saturninus and the lukan Census*, en JTS 24 (1973) 24-39.

quem testem fidelissimum dominicae nativitatis romana archivaria custodiant?»⁹⁹. Y más adelante: «Tam distincta fuit a primordiis judaea gens per tribus et populos et familias et domos, ut nemo facile ignorare potuisset, vel de recentibus Augustanis censibus, adhuc tunc fortasse pendentibus. Jesus autem Marcionis —et(sic) natus non dubitaretur, qui homo videbatur— utique, qua non natus, nullam potuerat generis sui in publico habuisse notitiam, sed erat unus aliqui deputandus ex iis qui quo(quo) modo ignoti habebantur. Cum igitur praetereuntem illum caecus audiret, cur exclamavit *Jesu Fili David, miserere mei*, nisi quia filius David, (id) est, ex familia David non temere deputabatur per matrem et fratres qui aliquando, ex notitia utique, annuntiati ei fuerant?»¹⁰⁰ El mismo tenía conciencia de su reiterativa mención de esos censos, cuando retóricamente le hace decir a Marción: «Aufer hinc molestos semper Caesaris census, et diversoria angusta et sordidos pannos et dura praesepia»¹⁰¹.

Partiendo del análisis del contexto de *Adversus Marcionem* IV,19,10, donde Tertuliano polemiza contra la pretensión de que el mismo Jesús en Mc 3,33 hubiera afirmado no tener madre ni hermanos, piensa Evans que el apologeta se refiere a los censos en que podía haber constancia de esos sus hermanos. Y como quiera que esos hermanos tenían que ser más jóvenes que Jesús, porque —según Evans— eran verdaderos hermanos de madre y ésta era virgen cuando le concibió a El, Tertuliano forzosamente había de pensar en censos posteriores al que se estaba haciendo cuando nació Jesús. Evans llega por ello a sugerir (p.39) que el Sentio Saturnino mencionado por Tertuliano pudiera ser Gneo Sentio Saturnino, cons. suf. el año 4 p.C. y Legado de Siria por los años 19-21 p.C.

Es evidente que Tertuliano habla de varios *censos imperiales* (*Augustanis* no dice necesariamente referencia personal a Augusto), alguno de los cuales se atreve a suponer

⁹⁹ *Adversus Marcionem* IV,7,7: ML 2,399; CC I,554.

¹⁰⁰ *Adversus Marcionem* IV,36,8-9: ML 2,48L; CC I,645. Cf. *Adversus Judaeos* IX,27: «Fuit enim de patria Bethleem et de domo David, sicuti apud romanos in censu descripta est Maria, ex qua nascitur Christus»: ML 2,663; CC II,1373.

¹⁰¹ *De carne Christi* II,1: ML 2,800; CC II,847.

que estuviera celebrándose durante la vida pública de Cristo («adhuc tunc fortasse pendentibus»), y que podrían ser fuente de información sobre la familia de Jesús. El atribuido a Sentio Saturnino en *Adversus Marcionem* IV,19,10 puede ser contemporáneo, anterior o posterior al del nacimiento de Cristo; pero no tan tardío como admite Evans, puesto que ése tuvo lugar viviendo Augusto («sub Augusto»).

Aunque no acepto que Tertuliano piense en verdaderos hermanos de Jesús que, por lo tanto, *hubieran de ser más jóvenes* que El; considero muy probable la exégesis que Evans hace del razonamiento del africano.

Pero tratándose de sus «hermanos-parientes» —que para la argumentación de Tertuliano son igualmente válidos y que serían unos mayores y otros más jóvenes que Jesús— los censos en que pudieran haber sido inscritos pueden ser tanto posteriores como anteriores al que tuvo lugar cuando Jesús nació. Por este capítulo los autores de los censos mencionados por Tertuliano pudieron ser: el Cayo Sentio Saturnino, Legado del 9 al 6 a.C.; o el Gneo Sentio Saturnino, legado entre el 19 y 21 p.C.; o incluso, por error en el primer apellido como sugiere Sherwin-White, L. Volusius Saturninus que fue legado los años 4/5 p.C. Pero la mención del nombre con ocasión de censos «sub Augusto» nos obliga a prescindir de Gneo Sentio.

Por mi parte, consecuente con la traducción de Lc 2,2 que más arriba he defendido, pienso que, en la mención de Sentio Saturnino, Tertuliano se refiere al censo que se celebraba cuando nació Jesús. Este tuvo lugar durante la legación en Siria de Cayo Sentio Saturnino (9-6 a.C.). Fue el censo o inscripción por comparecencia que por orden de Augusto hizo Herodes en su reino el año 7 a.C. para el juramento de fidelidad al Emperador. Lucas, al mencionarlo con ocasión del nacimiento de Jesús, dice que fue anterior al que se celebró —famoso por lo conflictivo— siendo Legado de Siria Quirino.

JOSEFO minimiza en *Antiquitates* XVII,2,4 el episodio del juramento de fidelidad. Es muy posible que Herodes, para justificarse de imponérselo a sus súbditos, lo presentara como algo ordenado por Augusto para todo el Imperio.

Hubiera sido muy humillante y en cierta medida intolerable para el pueblo judío saber que eran ellos los únicos obligados a prestarlo. De hecho, consta que por esas mismas fechas o muy poco después (año 3 a.C.) se exigió ese mismo juramento a los habitantes de Paflagonia.

Se comprende, entonces, que el autor palestinese de la fuente prelucana de la Infancia se refiera a un *decreto* de Augusto por el que se ordenaba un censo de *todos los habitantes del Imperio*.

D. *Intención del relato de Lucas 2,1-5*

Finalidad de toda buena exégesis es descubrir lo que el autor de un determinado pasaje intenta decir.

Por ello, establecer la historicidad de un relato controvertido no se inscribe en los estrechos límites de la simple *apologética* que busca defender a su autor de haber cometido errores. El objetivo es de mayor alcance: es *exegético*. Se pretende llegar a la verdadera intención del autor: qué es lo que en realidad *quiso decir y dijo*, bien a través de un relato histórico, bien valiéndose de una narración inventada.

Si nos hacemos estas preguntas respecto al autor de Lucas 2,1-5, cuanto llevamos dicho a lo largo del capítulo tiene simple valor propedéutico. Tanto si son ciertas las noticias respecto al censo y al viaje que el censo ocasiona como si no lo son, queda todavía por aclarar la intención de su autor al escribirlas. Pudo éste intentar simplemente referir lo que pasó tal como pasó, y en esa hipótesis pudo estar bien informado o no estarlo tanto. Pudo pretender que descubriéramos en los hechos acaecidos y narrados por él una determinada filosofía o teología de la historia con enseñanzas valederas para nuestra conducta o nuestra fe; y para ello pudo relatar los acontecimientos tal como exactamente sucedieron, o someter la narración a un tratamiento didáctico adecuado. Pudo, incluso, bajo la apariencia de un relato histórico —como se hace cuando se cuenta una parábola— perseguir exclusivamente un fin didáctico para el cual el relato, sin responder a realidad histórica ninguna, fuera simple marco literario en cualquiera de las múltiples formas en que esto puede y suele hacerse.

En cualquier hipótesis tiene gran importancia propédeutica exegética la valoración histórica de los datos de nuestro pasaje (Lc 2,1-5).

Si el autor intentó dar escuetamente historia, el estudio nos servirá para comprobar en lo posible si estaba bien documentado.

Si pretendió que dedujéramos de la historia por él referida determinadas enseñanzas, nuestra deducción estará tanto más de acuerdo con la intención del autor cuanto más nos acerquemos a la realidad histórica que él quiso fuera vehículo de esa enseñanza, y cuanto más lo hagamos según la presentación literaria que de lo acaecido nos hizo él; en otros términos, cuanto más exactamente descubramos lo que hay de fondo histórico y lo que hay de tratamiento didáctico en el relato que nos ofrece.

Si la historia fue inventada con intención didáctica, la falta de adecuación a la realidad histórica puede ser un indicio, y la absoluta inverosimilitud una prueba cierta, de que el autor intentaba una finalidad puramente didáctica ajena a la historia.

En consecuencia, tanto la defensa apriorística y facilona de la pretendida historicidad o intención histórica, como la sistemática e igualmente apriorística negación de la misma, pueden alejarnos de la verdadera exégesis, porque pueden no responder a la verdadera intención del autor.

El excesivo afán historicista de algunos exegetas conservadores les ha impedido a menudo captar en plenitud la verdadera intención teológica de los hagiógrafos que, en consonancia con su visceral talante derásico, transmiten sus enseñanzas precisamente a través del revestimiento ornamental de sus relatos.

Por el contrario, la sistemática predisposición a rechazar la historicidad hace que muchos exegetas, considerándose por ello más avanzados, sustituyan la verdadera intención de los autores sagrados por unas lucubraciones totalmente subjetivas y alejadas de la finalidad pretendida por aquéllos.

Tengo que decir, de paso, que en mi modesta opinión se alejan más los últimos que los primeros de la verdadera

exégesis. La falta de atención de los primeros al elemento ornamental intencionado *les priva* de alcanzar plenamente todas las enseñanzas que el hagiógrafo sacaba del hecho histórico, pero captan al menos lo fundamental. Los últimos, en cambio, corren el riesgo de *atribuir* al autor sagrado intenciones que no tuvo y de *no captar ninguna* de las que tuvo.

Vengamos al caso concreto que nos ocupa: Lucas 2,1-5.

Los exegetas que rechazan la historicidad básica del episodio —censo que obligara a José y a María a subir a Belén donde va a tener lugar el nacimiento de Jesús— tienen que atribuir al autor de Lucas 2,1-5 o bien la intención fraudulenta de justificar, con el nacimiento de Jesús en Belén, el cumplimiento de la profecía de Miqueas; u otras determinadas intenciones subjetivas sin fundamento en el texto.

Son legión en el campo de la exégesis racionalista independiente los que afirman lo primero. Es la solución más fácil, y aparentemente la más justificada, que encuentran para el *cúmulo de errores históricos que el pasaje encierra* según ellos. La mayoría —sobre todo los que piensan que el documento prelucano era baptista— atribuye esta intención al propio Lucas, que no encontró mejor manera de hacer nacer en Belén al hijo de una familia nazaretana. Lo que no se explica nadie es por qué tenía Lucas ese afán de hacer nacer a Jesús en Belén, si no había profecía alguna que lo exigiera, puesto que —según HILLMANN¹⁰²— relacionar con Miqueas el nacimiento del Mesías era algo que no podía ocurrírsele a ningún judío¹⁰³.

¹⁰² JOH. HILLMAN, *Die Kindheitsgeschichte Jesu nach Lukas*, en «Jahrbücher für protestantische Theologie» 17 (1890) 192-261, concretamente p.222.

¹⁰³ Personalmente suscribo la afirmación de Hillmann. Y de ahí deduzco que el nacimiento de Jesús en Belén era un dato de la tradición pre-evangélica. Mt 2,4-6 *no inventa* el nacimiento de Jesús en Belén para que se cumpla Miqueas 5,1; sino que deráscamente hace decir a Miqueas lo que en realidad ha sucedido. Cf. S. MUÑOZ IGLESIAS, *El género literario del Evangelio de la Infancia en San Mateo*, en EB 17 (1958) 243-273, concretamente p.247-257. El mismo estudio fue publicado en *Sacra Pagina*. Miscelanea Biblica Congressus Internationalis de Re Biblica (Paris-Gembloux, Gabalda-Duculot, 1959), vol.II p.121-149 (la referencia en las p.124-133).

Las otras intenciones que, como enseñanza teológica, se suelen atribuir al autor de Lucas 2,1-5 por los exegetas que niegan valor histórico a los datos que contiene, son tan peregrinas y entre sí tan contradictorias, que hacen muy sospechoso el supuesto de que parten.

BROWN, que se suma a los negadores del valor histórico de Lucas 2,1-5, presenta —sin pronunciarse preferentemente por una u otra— cuatro posibles motivaciones teológicas de su autor ¹⁰⁴.

1. *Solemnizar el comienzo*.—Brown está ilusionado con la idea —muy anterior a él, por cierto— de que el concepto de Jesús = Hijo de Dios, que surge en la primitiva Iglesia a partir de la Resurrección, se va adelantando luego progresivamente al momento del Bautismo (tradición sinóptica), a la misma concepción (Evangelios de la Infancia) y a la preexistencia eterna (prólogo de San Juan). Piensa, entonces, que, como Lucas solemniza el primer paso con el múltiple sincronismo de Lc 3,1s, de igual manera solemniza el segundo con esta referencia a un edicto de César Augusto decretando un censo universal.

Aparte de mis reservas sobre el escalonamiento temporal de los pretendidos estadios en el proceso de retroproyección histórica de la filiación divina de Jesús, que he manifestado en otro lugar ¹⁰⁵, me gustaría saber por qué solemniza Lucas el *nacimiento* de Jesús, y no precisamente su *concepción*, que es donde se anuncia y a la que se vincula su condición de Hijo de Dios (Lc 1,32.35).

Igualmente peregrina es la idea de atribuir a Lucas la intención de que viéramos en el censo del nacimiento de Jesús la equivalencia a la lista de pueblos, cuya presencia en Jerusalén el día de Pentecostés solemniza el paralelo *nacimiento de la Iglesia* ¹⁰⁶.

2. *Contraponer la paz de Cristo Salvador a los decantados beneficios de la paz augustea*.—Nos ocuparemos del tema más adelante.

¹⁰⁴ RAYMOND E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p.411-418.

¹⁰⁵ S. MUÑOZ IGLESIAS, *La concepción virginal de Cristo en los Evangelios de la Infancia*, en EB 37 (1978) 5-28; 213-241, especialmente p.214s y 218-222.

¹⁰⁶ BROWN, o.c., p.415, nota 19.

3. *Sugerir extrañas evocaciones relacionadas con otros censos.*—No acierto a sorprender la relación de Lucas 2 (ciudad de David y Templo) con la peste acarreada por el censo de David, que cesó al ofrecer éste un holocausto en Jerusalén donde más tarde había de surgir el futuro Templo ¹⁰⁷.

4. *Hacer que se cumpliera la «profecía» del Salmo 87,6.*—Esta retorcida explicación había sido propuesta por NESTLE ¹⁰⁸ y aceptada por VÖLTER ¹⁰⁹. El salmo canta a Sión que se convertirá en madre adoptiva de todos los pueblos paganos, a los cuales Yahveh inscribirá como nacidos en ella. El versículo 6, en la versión griega recogida en la *Quinta* columna de las *Héxapla* de ORÍGENES, dice: ἐν ἀπογραφῇ λαῶν οὗτος γεννηθήσεται ἐκεῖ.

Como quiera que el Targum menciona a David y a Salomón entre los que fueron inscritos allí, cabe pensar que el autor de Lucas 2 asociara el nacimiento del Mesías a un censo de pueblos, e introdujera el de Augusto para que se cumpliera esta «profecía».

Hace falta mucha imaginación para ver profecía relacionada con la persona del Mesías directamente —y menos aún con su nacimiento— en el salmo 87. La hipótesis, además, supone —sin probarlo— que la *Quinta* de las *Héxapla* era anterior y fue conocida por el autor de Lucas 2 y por sus presuntos lectores.

Curiosa, pero sin ninguna prueba a su favor, es la opinión de GÄCHTER ¹¹⁰ que considera la referencia a Quirino como añadidura lucana al relato original, debida al interés por relacionar el nacimiento de Jesús con Siria, la patria chica del Evangelista.

Hay, por último, quienes atribuyen al episodio del censo una intencionalidad política por parte del autor de Lucas 2.

¹⁰⁷ BROWN, O.C., p.416.

¹⁰⁸ Eb. NESTLE, *Die Schatzung in Lukas 2 und Psalm 87(86),6*, en ZNW 11 (1910) 87.

¹⁰⁹ DANIEL VÖLTER, *Die evangelischen Erzählungen von der Geburt und Kindheit Jesu* (Strassbourg, Heitz, 1911) p.35-46.

¹¹⁰ PAUL GÄCHTER, *Die Verkündigungsberichte (Lk 1,26-38)*, en ZKTh 91 (1969) 322-363; 567-586, concretamente p.332.

Piensa MÖRING ¹¹¹, siguiendo en esto la vieja tesis de MANSON ¹¹², que Lucas compuso los dos tomos de su obra para presentar el Cristianismo desenfocado del celotismo antirromano de los judíos, y a ello se debería en nuestro caso la mención —no histórica— de un censo ordenado por Augusto, al que los padres de Jesús *obedecen sumisamente*.

Cabe preguntar: ¿Y cómo podía Lucas conseguir su finalidad si se descubría la falsedad del inventado —no existente— decreto del Emperador? Una cosa es cierta. Suponiendo la historicidad del censo, la obediencia sumisa de María y de José aparece en el relato de Lc 2,1-5 como una actitud que se entiende perfectamente sin referencia alguna a los celotas ¹¹³.

En línea totalmente opuesta, opina BRAUNERT que el documento empleado por el autor de Lucas 2 simpatizaba con los celotas, y quiso hacer coincidir el nacimiento de Cristo con los orígenes del movimiento celota, cuyo brote inicial habría sido la sublevación de Judas Galileo con motivo del censo realizado por Quirino el año 6/7 después de Cristo ¹¹⁴.

Ocorre, sin embargo, que el carácter celota de Lucas 2 no aparece por ninguna parte. Y en cuanto a los orígenes históricos del mencionado movimiento revolucionario judío, cada día se extiende más la creencia de que fueron muy tardíos, próximos ya a la guerra del 67.

Convencido como estoy de la historicidad del censo mencionado por Lucas 2, pienso que no hay que buscar complicadas intenciones teológicas —ni de otro tipo— en

¹¹¹ H. R. MÖHRING, *The Census in Luke as an apologetic Device*, en *Studies in New Testament and early christian Literature* (in honour Allen P. WIKGREN). Supplement to «Novum Testamentum» 33 (Leiden, Brill, 1972) p.144-160. Con la tesis de MÖHRING simpatiza abiertamente BROWN, o.c., p.416. Véase también Robert SMITH, *Cesar's Decree (Luke 2,1-2): Puzzle or Key?*, en «Currents in Theology and Mission» 7 (1980) 343-351.

¹¹² T. W. MANSON, *The Life of Jesus: A survey of the available material. The work of Luke*, en «Bulletin of the John Ryland Library» 28 (1944) 382-403.

¹¹³ Así lo ven: RENGSTORF, *Das Evangelium nach Lukas* (Das Neue Testament deutsch, 3) (Göttingen 1962) p.38; GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Lukas* (Berlin 1964)³, p.76-79.

¹¹⁴ HORTS BRAUNERT, *Der römische Provinzialcensus und der Schatzungsbericht des Lukas-Evangelium*, en «Historia» 6 (1957) 192-214. También le gusta esta hipótesis a BROWN, o.c., p.417.

el autor del relato. Si menciona el censo, es porque lo considera histórico. Si hace referencia al posterior censo de Quirino es para evitar que se confunda con éste, que fue tristemente famoso, el que tuvo lugar cuando nació Jesús. Para él tal circunstancia explica providencialmente el alumbramiento de María en Belén, que sin duda era otro dato de la tradición histórica preevangélica tanto más caro a los cristianos cuanto que relacionaba el nacimiento de Jesús con la ciudad de David, su glorioso antepasado según otro elemento igualmente antiquísimo de la tradición presinóptica.

Por fuerza hubo de sentir, aunque tal vez como simple resultancia, la dimensión universal que de la referencia a Augusto resultaba para el nacimiento de Jesús ¹¹⁴. Y una vez hecha por necesidad histórica dicha referencia, es muy posible —como más adelante veremos— que el autor se complazca *veladamente* en contraponer la personalidad de Cristo a la de Augusto, destacando la validez que en Aquél adquieren determinados títulos que pomposamente se atribuían a éste ¹¹⁵.

¹¹⁵ No es necesario ni probable que el autor de Lucas 2 buscara reflejamente en esa referencia ningún soporte para subrayar la universal trascendencia del nacimiento del Mesías, como piensa A. HILGENFELD, *Die Geburt-und Kindheitsgeschichte Jesu (Lk 1,5-2,52)*, en ZWTh 44 (1901) 177-235.

CAPÍTULO III

EL NACIMIENTO DE JESUS (Lc 2,6-7)

Ἐγένετο δὲ ἐν τῷ εἶναι αὐτοὺς ἐκεῖ ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι τοῦ τεκεῖν αὐτήν, καὶ ἔτεκεν τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον καὶ ἔσπαργάνωσεν αὐτὸν καὶ ἀνέκλινεν αὐτὸν ἐν φάτνῃ, διότι οὐκ ἦν αὐτοῖς τόπος ἐν τῷ καταλύματι (Lc 2,6-7).

La breve descripción del nacimiento de Jesús contiene varios elementos dignos de atención.

Se abre con una expresión claramente semítica (ἐν τῷ εἶναι αὐτοὺς ἐκεῖ ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι τοῦ τεκεῖν αὐτήν).

Designa luego al recién nacido con el término πρωτότοκος, que ha dado lugar a interminables discusiones.

Cuenta seguidamente lo que con él hizo su madre: algo que resulta superfluo por enteramente normal, como es decir que lo envolvió en pañales (ἔσπαργάνωσεν) y algo realmente insólito, como decir que lo reclinó en un pesebre (ἀνέκλινεν αὐτὸν ἐν φάτνῃ).

El relato termina indicando, como explicación de esto último, algo que no resulta muy claro: διότι οὐκ ἦν αὐτοῖς τόπος ἐν τῷ καταλύματι.

UN NUEVO SEMITISMO

Si nuestra interpretación de Lc 2,2 como traducción excesivamente literal de un original hebreo fuera válida, habría que reconocer la procedencia semita de la introducción al capítulo 2.º de Lucas.

Pero, aunque así no fuera, difícilmente se podrá negar el semitismo evidente de Lc 2,6: semitismo que afecta a toda la referencia cronológica y, en concreto, al valor temporal del infinitivo con ἐν τῷ (ἐν τῷ εἶναι αὐτοὺς ἐκεῖ) y a la frase «se cumplieron los días» (ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι).

1. Reconoce ZERWICK ¹ que, si bien la construcción ἐν τῷ con infinitivo es perfectamente griega, el empleo temporal de la frase no es clásico, sino hebreo (no simplemente semita, porque tampoco recurre en arameo).

2. Tampoco se puede negar el carácter semítico de καὶ ἐγένετο seguido de un verbo en tiempo finito, frente a la construcción griega que exige infinitivo en el segundo miembro.

Cierto que, aun reconociendo el semitismo en cuestión, suelen los autores reservar el nombre de *construcción hebreaica* para los casos en que el segundo miembro en tiempo finito se introduce con un καὶ (reflejo del *wau* hebreo, innecesario en griego); mientras que consideran *septuagintismo* la ausencia de ese καὶ por el hecho de que los LXX habitualmente lo suprimen. En Lc 2,6 se da este segundo caso (ἐγένετο δε... ἐπλήσθησαν) y ello basta para que muchos autores nieguen original semita (hebreo) para el relato lucano de la Infancia, contentándose con atribuir a Lucas —arbitraria y gratuitamente— la famosa *intención de imitar a los LXX*.

Tal caprichosa intención resulta infundada y contradice a las estadísticas. Sin salirnos de nuestro caso, ZERWICK advierte ² que Lucas en su Evangelio emplea la forma *septuagintal* 22 veces, la *construcción hebreaica* 11, y la *griega* sólo 5; mientras que en los Hechos construye 15 veces a la manera *griega* clásica y nunca en forma *septuagintal* ni *hebreaica*. Esta estadística demuestra que, al menos en la construcción iniciada con ἐγένετο, Lucas no tuvo *intención constante* de imitar a los LXX, puesto que varias veces emplea la construcción estrictamente hebreaica que los LXX evitaron, y en ocasiones construye a la manera clásica griega que no es precisamente septuagintal.

Pienso que en los pasajes de este caso típico —y lo mismo cabría decir de otros en que aparecen septuagintismos o claros hebraísmos— Lucas deja translucir el evidente origen semita, mediato o inmediato, de sus fuentes. A veces, la traducción —hecha por él o previa a la fuente in-

¹ MAX ZERWICK, *Graecitas biblica exemplis illustratur* (Romae, Pont. Inst. Biblicum, 1949) ², n.273: «Quamvis enim phrasis cum infinitivo sit omni-
no graeca, usus ejus temporalis non est classicus sed hebraicus».

² *Graecitas biblica...* n.275, nota 1.

mediata que tiene a mano —resultó excesivamente literal (los 11 casos de la construcción hebrea ἐγένετο + tiempo finito precedido de και); otras veces, él o el traductor que le precedió, suprimieron —por innecesario y absurdo en griego— el και introductorio del segundo verbo en tiempo finito (que lo hicieran también los LXX no exige necesariamente que Lucas haya intentado imitarlos, sino que arguye en unos y otro el mismo elemental sentido de respeto al genio lingüístico griego); finalmente, la construcción clásica griega (ἐγένετο + infinitivo), que Lucas emplea cinco veces en el Tercer Evangelio y quince en Hechos, puede ser indicio de que el Evangelista no depende entonces de fuente semita, aunque el hecho puede responder también a una voluntad refleja de traducir más libremente y en conformidad con la sintaxis griega.

3. Un tercer hebraísmo dentro de la misma frase de Lc 2,6 es la forma de decir que se cumplió la fecha en que ella (María) tenía que dar a luz: ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι τοῦ τεκεῖν αὐτήν. *Cumplirse los días de...* es frase hecha en hebreo. Referida, como aquí, al parto de una mujer, recurre literalmente a propósito de Rebeca en Gén 25,24 donde el TM dice: וַיָּמָּלֵךְ יִמְיָהּ וַיֵּלֶךְ וַיֵּלֶךְ y los LXX traducen: καὶ ἐπληρώθησαν αἱ ἡμέραι τοῦ τεκεῖν αὐτήν.

Más arriba hemos visto³ que Lc 1,57 emplea una frase parecida para decir que a Isabel se le cumplió el tiempo de dar a luz: ἐπλήσθη ὁ χρόνος τοῦ τεκεῖν αὐτήν. Con muy buen acuerdo DELITSCH retraduce: וַיָּמָּלֵךְ יִמְיָהּ וַיֵּלֶךְ וַיֵּלֶךְ en 1,57 y וַיָּמָּלֵךְ יִמְיָהּ וַיֵּלֶךְ aquí en 2,6⁴.

Nótese de paso —a propósito de los famosos septuagintismos— que Lucas emplea en ambos casos el mismo verbo πίμπλημι (contra el πληρόω de los LXX, demostrando así que no los imita); pero en 1,57 traduce libremente ימי por el singular χρόνος (en lo que también se aparta de la versión alejandrina a Gén 25,24), mientras que en 2,6 mantiene el literalismo αἱ ἡμέραι.

³ Véase más arriba, p.10.

⁴ De igual manera retraduce en ambos casos RESCH, *Das Kindheitsevangeliem* (Ausserkanonische Paralleltexzte zu den Evangelien. III Teil) (Leipzig, Hinrichs, 1897) (Texte und Untersuchungen, X,5) p.209 y 213 respectivamente.

Es la presencia de αἱ ἡμέραι lo que configura más claramente el semitismo de la frase. Más adelante volverá a recurrir la expresión en Lc 2,22 (καὶ ὅτε ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι τοῦ καθαρισμοῦ), donde evidentemente se cita Lev 12,6: καὶ ὅταν ἀναπληρωθῶσιν αἱ ἡμέραι καθάρσεως.

El TM de Lev 12,6 suena así: ימי טהרה ובלבד.

Como se verá una vez más, Lucas depende claramente del Antiguo Testamento, pero no imita a los LXX: ni en el verbo (ἀναπληρωθῶσιν - ἐπλήσθησαν); ni en el sustantivo (καθάρσεως - καθαρισμοῦ) ⁵.

Nótese asimismo la expresión temporal hebrea de Lev 12,6 בלבד (infinitivo constructo con ב) como justificación de lo que consideramos hebraísmo en nuestra frase de Lc 2,6 ἐν τῷ εἶναι αὐτοῦς ἐκεῖ (infinitivo precedido de ἐν τῷ con valor temporal).

EL «PRIMOGÉNITO»

Καὶ ἔτεκεν τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον.

El hijo que María da a luz en Belén es presentado como su primogénito (πρωτότοκος). El alcance de este título es muy discutido.

En un minucioso y detallado estudio sobre el valor profano y bíblico del término, sostiene MICHAELIS ⁶ que su uso es muy poco frecuente en la literatura extrabíblica, hasta el extremo de no haberse encontrado en obras griegas anteriores a la versión de los LXX. En cambio, éstos la emplean 130 veces, casi siempre (en 111 casos) traduciendo el hebreo בכור, el cual a su vez siempre es traducido por πρωτότοκος. Ahora bien: בכור, en cuya etimología no hay ni la idea de *primero*, ni el concepto de *nacimiento*, tiene valor semántico relacionado con el tema de las «primicias» que se deben a Dios. En consecuencia, πρωτότοκος que por

⁵ La expresión ha recurrido también en Lc 1,23 (ὡς ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι τῆς λειτουργίας αὐτοῦ), aunque allí αἱ ἡμέραι no es tan claramente semitismo, porque podría referirse a los días que duraba el servicio de cada turno en el Templo.

⁶ W. MICHAELIS, art. πρωτότοκος - πρωτοτοκεῖα en KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, VI (Stuttgart, Kohlhammer, 1959) 872-882.

su etimología sugiere —y a veces retiene— valor biológico de *primer nacido*, comporta generalmente en su uso bíblico viejotestamentario especial relación, a veces prevalente, el aspecto legal y religioso del *primogénito hebreo*.

En el Nuevo Testamento, aparte de dos menciones en plural —una referida a los primogénitos de los Egipcios (Heb 11,28) y otra a los elegidos que forman la Iglesia (Heb 12,23)— hay fuera de Lc 2,7 cinco pasajes (Rom 8,29; Col 1,15; Col 1,18; Heb 1,6; Apoc 1,5) en los que el término se refiere a Cristo. En todos ellos, aun manteniendo a veces la idea de prioridad temporal, prevalece la primacía en el rango con cierto matiz de causalidad ejemplar y con la referencia expresa o velada al tema bíblico de las «primicias»⁷.

No hay el más leve indicio de que la teología evolucionada de estos pasajes neotestamentarios se halle presente en Lucas 2,7.

¿Cuál es, entonces, su valor en el conciso relato del nacimiento de Jesús?

Obviamente, parecería afirmar que el recién nacido era el *primer hijo* de María. Lo cual podría entenderse como una reafirmación de la virginidad de María antes de la Anunciación de acuerdo con sus palabras en Lc 1,34; pero podría igualmente indicar que María tuvo después nuevos hijos⁸.

De hecho, desde muy antiguo, el título de πρωτότοκος, que aquí se da al hijo de María nacido en Belén, ha sido empleado triunfalísticamente en favor de su tesis por los

⁷ En Rom 8,25 donde se le llama πρωτότοκος ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς prima la primacía de rango y la causalidad ejemplar de su filiación divina respecto a la nuestra; en Col 1,15 la primacía consiste en ser anterior a toda la creación y causa eficiente y final de la misma; en Col 1,18 y Apoc 1,5 Jesús es llamado el primogénito de entre los muertos por ser el primer Resucitado (cf. Hech 26,23) y la causa eficiente, meritoria y ejemplar de nuestra resurrección futura. De hecho, en 1 Cor 15,20 el mismo pensamiento se expresa con el término «primicias»: ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων.

⁸ W. MICHAELIS en su artículo citado en la nota 6 sugiere la posibilidad de que el autor de Lucas 2,7 intente referirse a la concepción virginal claramente enunciada en Lc 1,34. No veo cómo de Lc 2,7 podría deducirse la concepción virginal. A lo sumo, el empleo de πρωτότοκος podría intentar sugerir la virginidad anterior a la Anunciación, ya que María no había tenido antes hijo alguno. La posibilidad no se puede negar.

negadores de la virginidad perpetua de la Madre de Jesús, que siempre ha profesado la Iglesia católica.

Ya el cínico LUCIANO DE SAMOSATA (s.II) decía en su *Demonax*, 29: Εἰ μὲν πρῶτος, οὐ μόνος; εἰ δὲ μόνος, οὐ πρῶτος. Lo mismo defendía en el s.IV HELVIDIO, según sabemos por la refutación de su obra, —para nosotros desconocida— que escribió SAN JERÓNIMO⁹. La objeción de Helvidio, sacada de Lucas 2,7, era ésta según San Jerónimo: «...nititur approbare primogenitum non posse dici nisi eum qui habeat fratres; sicut unigenitus ille vocatur, qui parentibus solus sit filius» (ML 23,202). A lo cual contestaba el Santo Doctor: «Primogenitus est, non tantum post quem et alii; sed ante quem nullus» (ibid.). A continuación San Jerónimo arguye de la ley veterotestamentaria sobre los primogénitos, la cual obligaba al mes de nacidos éstos, antes de que nacieran otros y aunque éstos no vinieran nunca: «Alioquí, si non esset primogenitus nisi is tantum quem sequuntur fratres, tamdiu sacerdotibus primogenita non debentur, quamdiu et alia fuerint procreata; ne forte, partu postea non sequente, unigenitus sit et non primogenitus» (ibid.).

La respuesta básica de San Jerónimo, absolutamente hablando, es válida: Aunque un hijo no tenga hermanos posteriores a él, puede y debe llamársele primogénito si no los tiene mayores que él. Primogénito es todo el primero que nace, vengan o no vengan otros después.

Primogénito, según esto, no es necesariamente sinónimo de único, pero puede serlo realmente. Conocido es el caso del epitafio de Tell el-Yehudiyeh (Leontópolis) en Egipto, fechado el 2 de Mechir del año 25 de Augusto (= 25 de enero del año 5 antes de Cristo) y hallado sobre la tumba

⁹ SAN JERÓNIMO, *De perpetua virginitate Beatae Mariae adversus Helvidium*, en ML 23,193-216. El argumento que Helvidio sacaba de Lc 2,7 y la correspondiente refutación de San Jerónimo, en las p.201-203. Poco después defendió las tesis de Helvidio el monje Joviniano, que fue condenado el año 390 en un Sínodo presidido en Roma por el Papa Siricio y en otro celebrado en Milán bajo la presidencia de San Ambrosio. La misma suerte corrió Bonosio, obispo de Sárdica en el Ilírico, que, por defender las mismas teorías, fue condenado por el Sínodo de Capua (391) y por otro posterior tenido en Tesalónica. Cf. sobre el problema en su conjunto J. BLINZLER, *Die Brüder und Schwestern Jesu* (Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1967), especialmente p.57-61.

de una mujer judía llamada Arsinoe, la cual, hablando en primera persona, dice haber muerto del parto de su primogénito: «En los dolores de parto del hijo primogénito la Suerte me llevó al término de mi vida»

ὠδεῖνι δὲ Μοῖρα

πρωτοτόκου με τέκνου πρὸς τέλος ἦγε βίου ¹⁰.

Evidentemente en este caso el *primogénito* fue realmente *único*. El autor del epitafio llama πρωτότοκος al hijo de cuyo parto murió Arsinoe, no porque detrás de él hubiera otros hijos de la misma madre, sino porque antes de él no había tenido otros. Con todo, hay que reconocer que en esta circunstancia parece haber un motivo para designar al nacido con el título de πρωτότοκος: la *especial dificultad del primer parto*, que acarreó la muerte a la madre.

De igual manera, en Lc 2,7 parece haber para el empleo del πρωτότοκος motivos que nada tienen que ver con la polémica sobre si María tuvo o no tuvo más hijos después de Jesús.

BLINZLER sugiere ¹¹ que la mención del primogénito en Lc 2,7 acaso aluda a la descendencia davídica cuyos derechos debía heredar el primogénito. Cita en apoyo de esta costumbre entre los antiguos 2 Crón 21,3 donde se dice que Josafat entregó el reino a Joram porque era el primogénito; y 4 Re 3,27 que refiere cómo Mesa, rey de Moab, ofrece en holocausto «a su primogénito, el que había de reinar en su lugar». Sin negar probabilidad a esta opinión, conviene observar que la herencia se transmitía al primogénito del padre, y aquí Jesús es presentado expresamente como primogénito de María.

Pienso, no obstante, que la razón explicativa del empleo de este término en Lc 2,7 hay que buscarla en la ins-

¹⁰ Véase el texto en E. C. EDGAR, *More Tomb-stones from Tell el Jahudieh*, en «Annales du Service des Antiquités de l'Egypte» 22 (1922) 7-16; H. LIETZMANN, *Judisch-griechische Inschriften aus Tell-el-Jehudieh*, en ZNW 22 (1923) 280-286; J. B. FREY, *Corpus Inscriptionum Judaicarum* (Roma, P. I. d'Arch. Crist., 1936) vol. II p. 420-422.

Cf. J. B. FREY, *La signification du terme πρωτότοκος d'après une inscription juive*, en «Biblica» 11 (1930) 373-390; R. F. STOLL, *Her Firstborn Son*, en AmEclRev 108 (1943) 1-13.

¹¹ J. BLINZLER, *Zum Problem der Brüder des Herrn*, en TrierTheolZeits 67 (1958) 129-245.

titución viejotestamentaria del בכור o primogénito, que tenía especiales derechos y obligaciones.

El *varón primogénito de padre*, es decir, el primero que engendraba el padre, aunque no fuera fruto del primer parto de la madre (bien porque ésta fuera viuda de anterior matrimonio con hijos, bien porque sus primeros hijos fueran hembras), tenía *derecho de primogenitura* (Dt 21,15-17).

El *primogénito de madre* (= «el que abre el seno materno»), si es varón, legalmente debe ser consagrado a Yahveh (Ex 13,2.12; 22,28; Núm 3,12; 16,18); si bien, a causa de haber sido sustituidos por los levitas (Núm 3,12; 16,18), dichos primogénitos deben ser rescatados (Ex 13,15; 34,20; Núm 8,16.18) mediante el pago de cinco siclos (Núm 3,40-51; 18,15s).

Jesús es presentado *claramente* en Lc 2,7 como *primogénito de madre* (τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον), y lo mismo ocurre en Lc 2,23 por la explícita citación de Ex 13,2.12 (πᾶν ἄρσεν διανοῖγον μήτραν ἅγιον τῷ Κυρίῳ κληθήσεται) aunque no se emplee el término πρωτότοκος.

Resulta, pues, evidente para mí —aunque lo niegue expresamente MICHAELIS¹²— que el autor de Lucas 2,7 introduce a Jesús como primogénito de María porque piensa en el episodio inmediato de la Presentación en el Templo.

LOS PAÑALES Y EL PESEBRE

Καὶ ἐσπαργάνωσεν αὐτὸν καὶ ἀνέκλινεν αὐτὸν ἐν φάτνῃ (Lc 2,7).

La noticia *del nacimiento del hijo primogénito de María* va acompañada de una curiosa descripción de lo que su madre hizo con él.

Hizo dos cosas.

Una absolutamente normal e irrelevante, cuya mención se nos antoja innecesaria y superflua: que *lo envolvió en pañales* (ἐσπαργάνωσεν).

La otra, en cambio, bastante extraña y poco frecuente:

¹² W. MICHAELIS, artículo citado en la nota 6.

que lo *reclinó* recién nacido *en un pesebre* (ἀνέκλινεν αὐτὸν ἐν φάτνῃ).

El lector tiene derecho a preguntarse: ¿Qué necesidad había de señalar estos insignificantes detalles? ¿O es que para el autor del relato tenían especial significación? Y en esta hipótesis ¿qué es lo que pretendió indicar con ellos?

Cinco versículos más adelante, cuando el ángel anuncie a los pastores la trascendencia del Nacimiento que ha tenido lugar, les dará como señal (καὶ τοῦτο ὑμῖν σημεῖον) justamente ese doble detalle: εὐρήσετε βρέφος ἐσπαργανωμένον καὶ κείμενον ἐν τῇ φάτνῃ (Lc 2,12). Y cuando los pastores acuden a comprobar lo anunciado, ἀνεῦρον τὴν τε Μαριὰμ καὶ τὸν Ἰωσήφ καὶ τὸ βρέφος κείμενον ἐν τῇ φάτνῃ (Lc 2,16).

Como se verá, entre las dos descripciones fácticas paralelas (de lo que María hizo: 2,7; y de lo que de hecho encontraron los pastores: 2,16), hay justamente en el centro (2,12) un anuncio angélico que atribuye *valor de signo* a ese doble gesto, al parecer intrascendente, de María.

Dado el carácter interpretativo que en estos casos suele tener la angelofanía y su correspondiente mensaje, todo nos lleva a pensar que el autor del relato ha centrado en las palabras del ángel el misterioso sentido del acontecimiento y, en consecuencia, de los detalles a los que atribuye valor de signo.

Las dos acciones de María con el niño (envolverlo en pañales y reclinarlo en un pesebre) son concebidos ya desde la descripción redaccional de 2,7 como elementos que van a ser empleados para la hermenéutica angélica del hecho fundamental en 2,12. Pueden ser —probablemente lo son— detalles realmente acaecidos; pero su relevancia les viene de la intención literaria del autor que piensa emplearlos con finalidad semiótica. No los hubiera consignado, si no hubiera visto en ellos una posibilidad de aprovechamiento con fines hermenéuticos. Absolutamente hablando, la intencionada preocupación de subrayar la trascendencia del acontecimiento fundamental pudo haber determinado en el autor original de Lucas 1-2 la inclusión de ambos detalles como simple artificio literario. Personalmente pienso que son históricos, pero podrían no serlo. Y en todo caso, la presencia de los mismos en el relato sólo se

debe a la voluntad de emplearlos como elementos gnoseológicos para hacer entender el contenido misterioso del nacimiento de Jesús. En consecuencia, el pleno alcance literario de ambos detalles redaccionales en Lc 2,7 sólo puede ser captado a la luz de su reemplazo en Lc 2,12.

El ángel anuncia a los pastores una gran alegría para ellos y para todo el pueblo: que les ha nacido hoy un Salvador, que es Cristo Señor, en la ciudad de David. Y con la fórmula καὶ τοῦτο ὑμῖν τὸ σημεῖον ¹³ introduce la referencia al doble detalle del *niño envuelto en pañales y reclinado en un pesebre*.

¿En qué sentido y de qué pueden ser *signo* esas dos indicaciones aparentemente tan triviales? Por muy extraño que a nosotros nos parezca, las mencionadas referencias son presentadas por el autor del relato como signos de lo que el ángel acaba de anunciar a los pastores: El niño que hoy ha nacido es el Mesías.

Interesa ante todo precisar el alcance bíblico del concepto de signo, que en hebreo suele designarse con el término נִסָּא y los LXX traducen habitualmente por σημεῖον ¹⁴.

Signo bíblico es cualquier cosa que en una determinada circunstancia es vehículo de epifanía divina, instrumento o medio de revelación. Aunque a veces se emplea emparejado con términos que expresan acontecimientos fuera de lo ordinario, de suyo el signo bíblico no es necesariamente milagroso.

En el Antiguo Testamento, el sol, la luna y las estrellas son signos indicadores para fijar las solemnidades religiosas (Gén 1,14); el arco-iris lo es del compromiso divino de no enviar nuevo diluvio (Gén 9,12); los prodigios que obró Moisés con su vara, la revelación del nombre divino y el

¹³ Sin artículo recurre en el código B; pero en otros muchos, incluido el Θ, va precedido de artículo, como habitualmente en los LXX que traducen נִסָּא לִרְאֹתָ (cf. Ex 3,12; 1 Sam 2,34; 14,10; 4 Re 19,29 = Is 37,30; 4 Re 20,9 = Is 38,7; Jer 44,29).

¹⁴ Sobre el alcance bíblico de *signo*, cf. C. A. KELLER, *Das Wort OTH als Offenbarungszeichen Gottes* (Basilea 1946); K. A. RENGSTORF, art. σημεῖον en KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, VII (Stuttgart, Kohlhammer, 1964) 199-268; C. GANCHO, art. *Signo*, en *Enciclopedia de la Biblia* (Barcelona, Garriga, 1963) VI, 674-679.

sacrificio futuro en Horeb son señales de que es Dios quien envía al Caudillo libertador (Ex 3,12; 4,8s); la circuncisión (Gén 17,11), la sangre en las jambas de las puertas (Ex 12,7) y la institución del sábado (Ex 31,13.17) son señal y prueba de la especial relación amorosa de Dios hacia su pueblo; la muerte de los dos hijos de Elí en el mismo día (1 Sam 2,34) se presenta como comprobación del desagrado de Yahveh por su conducta; el anuncio de haber sido halladas las asnas perdidas, la ofrenda de unos panes por unos viajeros desconocidos y el arrebató «profético» de Saúl (1 Sam 10,1-7) se ofrecen como demostración de que ha sido Dios quien le ha ungido rey; el retroceso de la sombra de la aguja en el reloj de Ezequías es para el Rey prueba de que va a salir de la enfermedad que lo aqueja (4 Re 20,8-11 = Is 38,7s).

Según se desprende de esta enumeración, hay señales claramente milagrosas; las hay que en parte se salen de lo ordinario; pero abundan las que no pasan de ser cosas normales. El denominador común es su función epistemológica. Todo *signo* en la Biblia tiene carácter funcional en orden a un conocimiento. Los *signos* se dan en función de algo que tiene que ser conocido. Son siempre cosas sensibles, preferentemente de orden visual, cuya misión es conducir hasta el meollo oculto de una realidad que en la mayoría de los casos es religiosa y de orden espiritual.

En el caso del doble signo ofrecido por el ángel a los pastores no se trata evidentemente de una simple señal para que encuentren al niño; ni de un signo para comprobar que lo anunciado es cierto, por más que la Vulgata parezca haberlo entendido así al traducir en 2,17 por *cognoverunt de verbo* el ἐγνώρισαν περὶ τοῦ βήματος, que realmente no habla de comprobación por parte de los pastores, sino de la información que ellos ofrecen. No es una señal para *autentificar* el mensaje angélico, sino para *iluminarlo*¹⁵. No es *apologético*, sino *didáctico*. Por ese signo (por esos dos detalles) descubrirán los pastores —y más que ellos, en la mente del autor, los lectores— que el niño hoy nacido es el Mesías esperado.

¹⁵ Cf. M. BAILY, *The Shepherds and the sign of a child in a manger*, en Ir-TheolQuart 31 (1964) 1-23.

En función de este propósito epistemológico del autor hay que interpretar el significado que él ha visto en las dos acciones de María (envolver al niño en pañales y reclinarlo en un pesebre), tanto si en realidad fueron históricas como si hubieran sido un simple artificio literario.

De hecho, la mayoría de las explicaciones intentadas por los comentaristas parten —más o menos explícitamente— de este presupuesto.

Los pañales.—Resulta imposible cualquier intento de exégesis comparativa, ya que el verbo *σπαργανοῦν* es hapax-legómenon en el Nuevo Testamento (sólo recurre en Lc 2,7.12).

La opinión más frecuente en los comentaristas de Lucas ve en el detalle de los pañales cierta *alusión a la realeza de Jesús*, que se apoya en el hecho de que el propio Salomón en Sab 7,4 relacione en cierta manera su condición de rey con la circunstancia de haber sido envuelto en pañales¹⁶. Personalmente dudo mucho de que el autor judío-cristiano palestinese de Lucas 1-2 conociera y usara el libro de la Sabiduría. Pero además la alusión al pasaje citado no vale para insinuar la realeza del recién nacido Mesías, porque justamente el contexto de Sabiduría 7 pretende afirmar que Salomón era un hombre como todos los demás y precisamente por ello fue envuelto en pañales como todos: «Yo también soy un hombre mortal como todos, un descendiente del primero que fue formado de la tierra. En el seno de una madre fui hecho carne... Yo también, una vez nacido, aspiré el aire común, caí en la tierra que a todos recibe por igual, y mi primera voz fue la de todos: lloré. Me crié entre pañales y cuidados. Pues no hay rey que haya tenido otro comienzo de su existencia, y una es la entrada en la vida para todos, y una misma la salida» (Sab 7,1-5). La mención de la condición de rey no se hace con referencia exclusiva a los pañales, sino a todo el contexto. El ser envuelto en pañales no es algo propio de reyes, sino común a todos los mortales al nacer.

¹⁶ Así, por ejemplo, M. D. GOULDER - M. L. SANDERSON, *St. Luke's Genesis*, en JTS 8 (1957) p.28, nota 1; C. ESCUDERO FREIRE, *Devolver el Evangelio a los pobres. A propósito de Lucas 1-2* (Salamanca 1978) p.251s.

Piensa DERRET¹⁷ que el detalle de los pañales intenta presentar a Jesús como un nuevo Moisés, el cual —según la leyenda— fue envuelto en pañales por sus propias madre y hermana, ya que en su parto no hubo comadrona. Dos razones me inducen a no aceptar esta explicación. La primera es que, si bien Lc 2,7 refiere que fue María quien lo fajó, el signo ofrecido por el ángel a los pastores en Lc 2,12 es el simple hecho de estar el niño envuelto en pañales, prescindiendo de si fue su madre o la partera quien lo envolvió. La segunda es que en el relato entero de la Infancia según San Lucas no hay la más leve referencia a la infancia de Moisés, al contrario de lo que ocurre en la Infancia según San Mateo, toda ella referida a las tradiciones en torno al Caudillo del Exodo¹⁸.

En otra línea, GIBLIN¹⁹, a quien se adhiere fervorosamente BROWN²⁰, sostiene que ἐσπαργανωμένος puede indicar que el recién nacido *no es un marginado* (a quien no se le envuelve en pañales), sino *un ser cariñosamente acogido*, como del común de los mortales y de sí mismo afirma Salomón en Sabiduría 7,4-5. Un buen argumento por contraste sería el sentido de abandono y desamparo que Ezequiel descubre en el hecho contrario de que Jerusalén al nacer no fuera envuelta en pañales: «Cuando naciste, el día en que viniste al mundo, no se te cortó el cordón, no se te lavó con agua para limpiarte, no se te frotó con sal, *ni se te envolvió en pañales*. Ningún ojo se apiadó de ti para brindarte alguno de estos menesteres por compasión a ti» (Ez 16,4-5). Por su parte, SERRA²¹ cree ver reforzado este valor de cariñosa acogida contenido en el término ἐσπαργανωμένος por el hecho de que, figurando en el signo ofreci-

¹⁷ J. D. M. DERRET, *The Manger: Ritual Law and Soteriology*, en «Theology» 74 (1971) 566-571.

¹⁸ Cf. SALVADOR MUÑOZ IGLESIAS, *El género literario del Evangelio de la Infancia en San Mateo*, en EB 17 (1958) 243-273. Publicado también en *Sacra Pagina. Miscellanea Biblica Congressus Internationalis Catholici de Re Biblica* (Paris-Gembloux 1959) vol.II p.121-149.

¹⁹ C. H. GIBLIN, *Reflections on the Sign of the Manger*, en CBQ 29 (1967) 87-101.

²⁰ RAYMOND E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p.419s.

²¹ ARISTIDE SERRA, *Sapienza e contemplazione di Maria secondo Luca 2,19.51b* (Roma, Edizioni «Marianum», 1982) p.210-213.

do por el ángel (Lc 2,12), sea luego sustituido en la comprobación de los pastores (Lc 2,17) por *estar acompañado de María y de José*²². Cuesta trabajo creer que el detalle de encontrar al niño con María y José sustituya al signo de estar envuelta en pañales. Y el sentido de desamparo que hay sin duda en el hecho de que al nacer un niño nadie lo envuelva en pañales no demuestra que lo contrario sea una prueba específica y significativa de cariñosa acogida. Por lo demás, ¿qué tiene que ver la cariñosa acogida por parte de su madre con el carácter mesiánico del recién nacido?

Muy forzada resulta la referencia a la sepultura de Jesús que en la mención de los pañales creen descubrir GOULDER-SANDERSON²³, y que acertadamente rechaza BROWN²⁴ en base a que el vocabulario empleado por Lucas en 23,53 (ἐνετύλιξεν αὐτὸ σινδόνι, καὶ ἔθηκεν αὐτὸν ἐν μνήματι λαξευτῷ) y en 24,12 (βλέπει τὰ ὀθόνια μόνα) nada tiene que ver con Lc 2,7.

Me atrevo a sugerir una interpretación que no he visto insinuada por nadie, pero que me parece suficientemente justificada por el contexto.

Pienso que la exégesis cristiana, acostumbrada a la idea de un Mesías niño, no ha prestado atención a las variadas y fantásticas expectativas mesiánicas del judaísmo inmediatamente precristiano. Dichas expectativas estaban muy lejos de imaginarse un Mesías niño. Algunos afirmaban que el Mesías nació el mismo día en que fue destruido el Templo por Nabucodonosor. Otros, fundándose en Miq 5,1ss, sostenían su existencia desde el principio del mundo. Lo corriente era creer que la manifestación del Mesías había de tener lugar en su edad madura: aparecería sin que se supiera de dónde venía («Pero éste sabemos de dónde es; mas el Cristo, cuando venga, nadie sabe de dónde viene»: Jn 7,27). En todo caso, habría de permanecer desconocido y oculto hasta que Elías lo ungiera y lo presentara oficialmente. Testigo de esta creencia es el Tryfón de los *Diálogos*

²² Cita a favor de esta opinión a E. HAULOTTE, *Symbolique de vêtement selon la Bible* (Paris 1966) p.201.

²³ M. D. GOULDER - M. L. SANDERSON, *St. Luke's Genesis*, en JTS 8 (1957) 12-30.

²⁴ RAYMOND E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p.399.

de SAN JUSTINO: «El Cristo, suponiendo que haya nacido y esté en alguna parte, es desconocido, y ni siquiera se conoce a sí mismo (como tal) ni tiene poder alguno, hasta que venga Elías a ungirlo y manifestarlo a todos»²⁵.

Frente a estas expectativas que sitúan la aparición del Mesías en edad adulta, el relato lucano presenta como tal al recién nacido hijo de María. El Mesías no es un personaje ya maduro, que viva oculto y desconocido en cualquier rincón del planeta. No nació el día en que fue destruido el Templo ni al principio del mundo. Por el contrario, el anuncio del ángel a los pastores subraya que el Mesías «os ha nacido hoy» (Lc 2,11). Y como señal de que es un recién nacido, les asegura que lo encontrarán envuelto en pañales (Lc 2,12), tal como lo ha vestido su madre al darlo a luz hace unas horas. De hecho, los pastores lo encontraron así; porque lo que encontraron fue a sus padres y al *niño* reclinado en un pesebre (Lc 2,16). No hacía falta repetir que lo encontraron envuelto en pañales. Lo han encontrado *niño recién nacido*, que es lo que les había dicho el ángel.

El pesebre.—También el término φάτνη es en el Nuevo Testamento exclusivo de Lucas, que lo emplea tres veces en este contexto (Lc 2,7.12.16), y al referir las palabras de Jesús, cuando, tras haber curado en sábado a la mujer encorvada, recuerda a los fariseos que se lo reprochan, cómo en sábado cualquiera de ellos desataría del *pesebre* al buey o al asno para llevarlo a beber (Lc 13,15).

De suyo φάτνη puede significar establo o pesebre: en todo caso, lugar propio de animales, donde éstos se alojan y son alimentados²⁶. La opinión de BORNHÄUSER²⁷ en el sentido de que φάτνη signifique *mecedora* o *columpio*, es ajena a la etimología y al uso del vocablo: para ello el griego tiene un término propio: αἰῶρα.

²⁵ SAN JUSTINO, *Dialog. cum Tryphone Judaeo*, VIII,4. Cf. CX,1.

²⁶ G. RINALDI, *La mangiatoia*, en BibOr 10 (1968) 243-252 hace una larga disquisición sobre los correspondientes términos hebreos y asirios, que, según él, originariamente indicaban un espacio grande (almacén, depósito, payo, granero...), pero que terminaron por designar un modesto establo.

²⁷ KARL BORNHÄUSER, *Die Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu* (Gütersloh, Bertelsmann, 1930) p.102-103.

En el Antiguo Testamento φάτνη recurre siete veces²⁸: Tres veces traduce אבוס (Job 39,3; Prov 14,4; Is 1,3) que significa «pesebre»²⁹; dos se corresponde con רפת (Hab 3,17: quizá Jl 1,17) preferentemente «establo»; una con אררה en 2 Crón 32,9 que significa pesebrera aparte para cada animal (cf. 2 Crón 9,25), y otra sola vez con על בלילו en Job 6,5.

El sentido de este segundo detalle (ἀνέκλινεν... ἐν φάτνῃ aquí en Lc 2,7; κείμενον ἐν φάτνῃ en Lc 2,12.16) ha sido interpretado de muy diversas maneras:

Algunos ven también aquí una referencia a la sepultura de Jesús. Aparte de Goulder-Sanderson, sostiene CABANIS³⁰ que Lc 2,7 escrito con anterioridad a los sinópticos, influye en el relato de la sepultura de Jesús, llevada a cabo por otros José y Marías (Mc 15,43.46.47). Paralelismo entre el nacimiento de Jesús y su sepultura cree también descubrir DERRET³¹, el cual en un primer escrito citado más arriba³² sugería que la mención del pesebre puede suponer en el autor de Lucas 1-2 la intención de presentar a Jesús como un *segundo Adán*. Aduce la leyenda recogida en *Midras Rabbah* 20,10 sobre Gén 3,18 y en el Talmud de Babilonia, *Pesachim* 118a, según la cual, cuando Dios comunica a Adán el castigo por su primer pecado diciéndole: «Espinass y abrojos te producirá (la tierra), y comerás la hierba del campo» (Gén 3,18), Adán pregunta: «¿Habré de comer en el mismo pesebre con mi asno?» *Ser puesto en el pesebre* sería, según esto, el merecido castigo de Adán. Aunque Derret pretenda descubrir en la genealogía ofrecida por Lucas (3,38) la misma pretendida intención de re-

²⁸ Cf. M. HENGEL, art. φάτνη en KITTEL, *Theologisches Worterbuch zum Neuen Testament*, IX (Stuttgart, Kohlhammer, 1973) 51-57.

²⁹ F. DELITZSCH, *Hebrew New Testament* (London 1954) retraduce por אבוס en los tres lugares (Lc 2,7.12.16), así como en Lc 13,15.

³⁰ A. CABANIS, *Christmas Echoes at Paschaltide*, en NTS 9 (1962) 67-69. Aparte de los pañales y el pesebre, Cabanis ve antitipos de la Pasión en la mirra de los Magos (Mt 2,11) comparada con Mt 26,12; Mc 14,8; Jn 12,7.

³¹ J. D. M. DERRET, *The Manger at Bethlehem: Light on St. Luke's technique from contemporary jewish religious law*, en «Studia Evangelica» VI (Texts und Untersuchungen, 112) (Berlin 1973) 86-94, especialmente 90-92.

³² J. D. M. DERRET, *The Manger: Ritual Law and Soteriology*, en «Theology» 74 (1971) 566-571.

lacionar a Jesús con Adán, y por más que quiera encontrar nueva alusión de Lucas a estas leyendas en la referencia a *soltar del pesebre al asno en sábado para llevarlo a beber* (Lc 13,15s), su interpretación de Lucas 2,7 no es convincente. Ni consta que la leyenda fuera anterior a la redacción de Lucas 1-2, ni se percibe en todo el relato lucano de la Infancia la más leve alusión al pecado de Adán, y menos aún la idea de que el Mesías hubiera de padecer los castigos propios del primer padre prevaricador.

Otra explicación que satisface a muchos es la que ve en el pesebre donde es reclinado Jesús recién nacido una alusión al pasaje de Isaías 1,3 en el que el propio Yahveh se lamenta: «Conoce el buey a su dueño y el asno el pesebre de su amo. Israel no me conoce; el pueblo no discierne». Los pastores que, conducidos por el anuncio del ángel al pesebre, encuentran a Jesús (v.16), lo dan a conocer (v.17) y se vuelven glorificando y alabando a Dios (v.20), serían el pueblo de Yahveh que ha comenzado a conocer el *pesebre de su Señor*. Así GIBLIN³³ al que sigue también aquí con entusiasmo BROWN³⁴. Pero en todo caso la referencia al τὴν φάτνην τοῦ κυρίου de Is 1,3 no pasaría de ser una simple acomodación. Ver en esa referencia —como piensa Giblin— una comprobación de que al recién nacido le acomete el título de Κύριος con que el ángel acaba de designarle, me parece muy rebuscado.

Lo más frecuente es ver en la insistencia por presentar el pesebre como un *signo* el intento de sugerir que el recién nacido es *el descendiente de David*: el pesebre, como el protagonismo de los pastores, tendería a presentar a Jesús como pastor y sucesor de David. Es la tesis defendida por BAILY³⁵. Pero resulta poco probable. Pase que en la presencia de los pastores pudiera ver el autor —y acaso insinuara— una referencia a David. Pero difícilmente pudo sugerir lo mismo con la mención del *pesebre*. Ni el término

³³ C. H. GIBLIN, *Reflections on the Sign of the Manger*, en CBQ 29 (1967) 87-101, especialmente 99-101.

³⁴ RAYMOND E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p.419s.

³⁵ M. BAILY, *The Crib and Exegesis of Luke 2,1-20*, en IrEccIRec 100 (1963) 359-376; *The Shepherds and the Sign of a Child in a Manger (Lk 2,1-10 and 15-16)*, en IrTheolQ 31 (1964) 1-23.

φάτνη o sus correspondientes hebreos aparece nunca en contexto relacionado con pastores, ni las múltiples alusiones a la condición pastoril de David incluyen dicho término ³⁶. ¿Cómo podría el lector descubrir en Lc 2,7.12.16 esa pretendida referencia a David?

Personalmente sostengo que el hecho —no precisamente insólito, pero sí chocante al tratarse del nacimiento del Mesías— de que María hubiera de reclinar al niño en una pesebrera es un dato histórico, que, justamente en base a su sorprendente incongruencia en este caso, se siente obligado a recoger el narrador en Lc 2,7. Y me atrevo a sugerir que, cuando el ángel en Lc 2,12 ofrece a los pastores, como signo de que el Mesías *les ha nacido hoy*, el hecho de que *encontrarán un niño envuelto en pañales*, añade —como *simple complemento y sin especial significación*— el detalle adicional de que lo hallarán *reclinado en un pesebre*. Cuando, finalmente, los pastores encuentran «a María y a José y al niño reclinado en el pesebre» (Lc 2,16), comprueban lo que se les había anunciado, porque en realidad *encuentran a un niño*. Los dos detalles de estar acompañado de sus padres y reclinado en el pesebre no constituyen otros tantos elementos del signo. Simplemente confirman lo *significado* por los pañales: El Mesías es un recién nacido, al que acompañan sus padres y que, a falta de mejor cuna, duerme sobre las pajas de una pesebrera.

«NO HABÍA LUGAR PARA ELLOS...»

El detalle de que María reclinara a su primogénito en el pesebre va acompañado de esta curiosa explicación: διότι οὐκ ἦν αὐτοῖς τόπος ἐν τῷ καταλύματι (Lc 2,7).

El texto griego no ofrece variantes de importancia.

Algunos códices de la Vulgata —posteriores todos ellos al siglo VIII— tales como Ep Be D L K W gat z, sustituyen el plural *eis* por el singular *ei*; mientras que algunos de la Vetus Latina (e a b c ff l q r²) omiten cualquier dativo

³⁶ Cf. 2 Sam 7,8; 1 Sam 16,11; 17,15.20.28.34s; Sal 78,70s; Ez 34,23; 37,24...

personal. El equivalente a ἐν τῷ καταλύματι no aparece en la antigua versión sirosinaítica.

El autor del relato se cree en la obligación de explicar la extraña circunstancia de que el recién nacido fuera reclinado en un pesebre. La explicación, sin embargo, queda oscura porque resulta difícil precisar el alcance de κατάλυμα. María deposita a Jesús en un pesebre, porque no había lugar para ellos en el κατάλυμα. Pero, ¿qué es el κατάλυμα?

Etimológicamente, de καταλύειν (desatar las cabalgaduras, quitarles los aparejos, desmontar la carga para que descansen), κατάλυμα indica de suyo *el lugar donde se realizan esas operaciones cuando se va de viaje*, que suele ser la posada o albergue público donde se va a pernoctar. Por extensión, se designa con el verbo καταλύειν la simple acción de *hospedarse*, bien en un albergue público, bien en una casa particular, siquiera sea por unas horas y aunque no haya que desaparecer jumentos ni cosa parecida.

En el Antiguo Testamento los LXX lo emplean 13 veces: en 5 no tiene correspondencia hebrea (1 Sam 1,18; 1 Crón 28,12; 1 Mac 3,45; Ez 23,21; Eclo 14,25); en los otros 8 casos traduce hasta siete términos hebreos distintos: מלון = albergue nocturno (Ex 4,24); נוה = morada santa (Ex 14,13), o albergue de pastores (Jer 40 [33], 12); לשכה = sala de invitados (1 Sam 9,22); לֵא = tienda (2 Sam 7,6); משכן = habitación o celda de los levitas (1 Crón 17,5); לון = pernoctar (Jer 14,8); סק = siempre algo cubierto, que en este caso significa el cubil del león (Jer 32 [25], 38).

Ello sugiere que los LXX —sea cual fuere el valor etimológico de κατάλυμα —lo entendieron en el sentido generalísimo de *albergue, morada, alojamiento* con referencia al lugar donde se pasa la noche. Con razón BROWN³⁷ traduce en forma bastante indefinida «in the lodgings».

En el Nuevo Testamento κατάλυμα sólo recurre en nuestro pasaje y en Mc 14,14 = Lc 22,11, cuando Jesús envía dos discípulos a preparar el lugar para la cena pascual, y les encarga decir al dueño de la casa: ποῦ ἐστὶν τὸ κατάλυμα (μου añade Marcos) ὅπου τὸ πάσχα μετὰ τῶν μαθητῶν μου

³⁷ RAYMOND E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p.392. Cf. p.399-400.

φάγω; y añade que éste les mostrará ἀνάγαιον μέγα ἐστρωμένον. Obsérvese la correspondencia entre κατάλυμα y ἀνάγαιον. La Vulgata traduce κατάλυμα por *refectio* en Mc 14,14 y por *diversorium* en Lc 22,11; en cambio, ἀνάγαιον es traducido por *cenaculum* en ambos pasajes (Mc 14,15 y Lc 22,12).

El verbo καταλύειν, que es empleado frecuentemente en el valor de *destruir* o *disolver*, recurre sólo dos veces —ambas, por cierto, en Lucas— con el significado de *buscar alojamiento* (ἵνα πορευθέντες εἰς τὰς κύκλῳ κώμας καὶ ἀγροὺς καταλύσωσιν Lc 9,12) o de *hospedarse* (cuando las turbas se escandalizan de que Jesús παρὰ ἁμαρτωλῶ ἀνδρὶ εἰσηλθεν καταλῦσαι Lc 19,7).

Sigue la ambigüedad entre simple «aposento» (para celebrar la Pascua) y «alojamiento» (para hospedarse y pasar la noche).

Las interpretaciones del último estico de Lc 2,7 son, por ello, muy variadas.

Hay autores que niegan la historicidad del episodio o insisten preferentemente en la *intencionalidad simbólica* del Evangelista al consignarlo. Entre los primeros destaca la fantástica opinión de VÖLTER³⁸ según el cual el detalle del pesebre sería algo inventado por el Evangelista en base a Isaías 1,3 («conoce el buey a su dueño y el asno el pesebre de su señor») y la circunstancia de no haber tenido lugar en la hospedería, alusión al pasaje de Miq 4,10: «Retuérce-te y grita, hija de Sión, como mujer en parto; porque *ahora vas a salir de la ciudad* y en el campo morarás». Es demasiado clara en Miq 4,10 la referencia al destierro babilónico, como para atribuir al autor de Lucas 1-2 su aplicación al nacimiento de Jesús.

Por su parte GIBLIN³⁹ piensa que el hecho de ser reclinado en un pesebre por no haber lugar para ellos en el κατάλυμα subrayaría que Jesús *no nace como un extraño*. Aduce

³⁸ DANIEL VÖLTER, *Die evangelischen Erzählungen von der Geburt und Kindheit Jesu kritisch untersucht* (Strassburg, Heitz, 1911) p.49.

³⁹ C. H. GIBLIN, *Reflections on the Sign of the Manger*, en CBQ 29 (1967) 87-101. Se adhiera R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p.420.

el pasaje de Jeremías 14,8 donde el profeta invoca a Yahveh:

«¡Oh esperanza de Israel, Yahveh,
 Salvador suyo en tiempos de angustia!
 ¿Por qué has de ser cual forastero en la tierra
 o cual viajero que se tumba para hacer noche?»
 ἵνα τὶ ἐγενήθης ὥσει πάροικος ἐπὶ τῆς γῆς (7λ)
 καὶ ὥς αὐτόχθων ἐκκλίνων εἰς κατάλυμα (1155).

Me parece poco apropiada la cita para establecer la relación que Giblin pretende ver entre *extranjero* y *huésped de un κατάλυμα*. En el pasaje de Jeremías no se identifica el forastero (7λ) con el que pernocta (1155) en un κατάλυμα. La comparación se establece entre ambos *por razón de su ineffectividad o de su falta de interés para salvar al país*, de la misma manera que en el versículo siguiente se comparan el prostrado (877) y el que no puede salvar. En todo caso, el detalle de no haber para ellos lugar en el κατάλυμα es evidentemente en Lc 2,7 la explicación que justifica el hecho de haber reclinado al niño en un pesebre. Y el dato del pesebre, que provoca la mencionada justificación, no parece muy apropiado para indicar que el niño en cuestión haya nacido en la residencia habitual de sus padres. Si el nacer en una hospedería hubiera de ser indicio de que se nacía como extranjero en tierra extraña, ser recostado al nacer sobre un pesebre no es ciertamente señal de haber nacido en su propia tierra.

Pienso, por tanto, que en el relato evangélico prima el detalle de haber sido reclinado el niño en el pesebre, y que la explicación de no haber para los padres lugar en el κατάλυμα tiene en la mente del autor la función de justificar lo insólito de esa situación.

Aunque no se puede absolutamente descartar la hipótesis de que el reclinarse al niño en un pesebre sea puro artificio literario con marcada intención didáctica, me parece perfectamente verosímil y exegéticamente muy probable que se trate de un detalle histórico. Lo que sabemos de las «condiciones hoteleras» de aquellos tiempos ⁴⁰ explica sufi-

⁴⁰ E. PAX, «Den sie fanden keinen Platz in der Herberg»: Jüdisches und frühchristliches Herbergwesen, en «Bibel und Leben» 6 (1965) 285-298, tras haber analizado los datos conocidos sobre hospedajes en el mundo anti-

cientemente el hecho. Si se trataba de la habitación que para huéspedes había en las casas particulares, solía darse el caso de que formara una unidad con un pequeño establo para las caballerías que eventualmente llevaran los viajeros. Y en las hospederías públicas o caravanserrallos solía haber, adosada a uno o varios de los muros, una amplia habitación cubierta —a veces, una nave construida en un segundo piso— que servía de aposento común a las personas, mientras que el resto del recinto era un corral descubierto donde se instalaban los animales de carga.

Cualquiera de las dos posibilidades ofrece una aceptable explicación para nuestro pasaje. Y las dos han tenido y tienen sus defensores.

Ya en el siglo XVI el profesor de Salamanca, FRANCISCO SÁNCHEZ DE LAS BROZAS, comúnmente llamado el *Brocense* ⁴¹ sostuvo que κατάλυμα era una pieza para huéspedes que en una casa particular albergaba conjuntamente a personas y animales ⁴². De la misma opinión es MIGUENS ⁴³, según el cual María reclinó al Niño en un pesebre *porque no había puesto mejor para él* en la habitación de huéspedes (común para personas y animales) donde se albergaban María y José. Coincide asimismo BORNHÄUSER ⁴⁴ para el cual, como hemos visto, φάτνη sería una mecedora o columpio. También admite esta hipótesis BENOIT ⁴⁵, que piensa —no sé con qué fundamento— en la casa de unos parientes de José: φάτνη no sería algo distinto del κατάλυμα, sino la única pieza de éste donde poder recostar al niño. Parecida es

guo bíblico y extrabíblico, sostiene que el πανδοχεῖον de Lc 10,34 es de colorido helenista, mientras que el κατάλυμα de Lc 2,7 refleja el mundo bíblico y debe entenderse de casa particular o de un bien conocido khan o posada pública oriental.

⁴¹ Se trata de una relación «sobre el lugar en que dio a luz la Stma. Virgen» que presentó en el proceso promovido contra él en la Inquisición de Valladolid el 24-9-1584. Cf. *Colección de documentos inéditos para la historia de España* (Madrid, Viuda de Calero, 1843) vol.II p.51-53.

⁴² Cf. DIONISIO YUBERO, *Una opinión original del «Brocense» sobre Lucas 2,7*, en «Cultura Bíblica» 11 (1954) 3-6.

⁴³ M. MIGUENS, *In una mangiatoia, perchè non c'era posto...*, en «Bibbia e Oriente» 2 (1960) 193-198.

⁴⁴ KARL BORNHÄUSER, *Die Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu* (Gütersloh, Bertelsmann, 1930) p.102s.

⁴⁵ PIERRE BENOIT, *Non erat eis locus in diversorio (Lc 2,7)*, en *Mélanges Beda Rigaux* (Gembloux, Duculot, 1970) p.173-186.

la postura de BAILEY, que piensa también en una casa particular: al estar ocupada la habitación de huéspedes (κατάλυμα), hubieron de albergarse en el establo que normalmente había en el atrio de cada casa ⁴⁶.

De todas estas explicaciones quizá la menos probable es la propuesta por Miguens que exige sustituir el plural αὐτοῖς por un singular: variante que no tiene ningún apoyo en la transmisión del texto griego original, y muy pocas en los manuscritos —por cierto, tardíos— de la Vulgata y de la Vetus Latina. Por lo demás, cuesta trabajo comprender cómo el autor puede referirse con artículo determinado y sin más indicaciones concretas a la habitación de huéspedes de una casa particular indeterminada.

Dos cosas conviene tener en cuenta.

Es la primera que el empleo del artículo determinado nos obliga a orientarnos hacia *el* mesón o *la* posada pública de Belén. Jer 41,17 (LXX 48,17) asegura que en su tiempo había en las proximidades de Belén lo que él llama *Refugio* (תּוֹרָג) de Kimham ⁴⁷ y que comúnmente se piensa que era una hospedería ⁴⁸. En todo caso, dada la importancia de la ciudad de David, es presumible que hubiera alguna —quizá no más de una— en tiempos de Jesús.

En segundo lugar, parece claro que la expresión ἐν τῷ κατάλυματι no designa el conjunto del *khan* u hospedería, sino la parte cubierta reservada a las personas, por oposición al corral descubierto destinado a las caballerías.

Es importante esta segunda premisa para la explicación de Lc 2,7 que considero más probable. Si bien en los LXX κατάλυμα traduce, como hemos visto, diversos términos hebreos, había en todos ellos la idea común de *pieza cubierta*

⁴⁶ K. E. BAILEY, *The Manger and the Inn: The cultural Background of Luke 2,7*, en «Near East School of Theology Theological Review» (Beiruth) 2 (1979) 33-44. Cf. M. BYRNE, *No Room for the Inn*, en «Search» 5 (1982) 37-40.

⁴⁷ No se sabe si este Kimham es el hijo de Barcillay, del cual se habla en 2 Crón 19,38-41, que sigue a David y que David recomienda a Salomón (3 Re 2,7). Tampoco se sabe dónde estaba situado su *Refugio*, al que hace referencia Jeremías.

⁴⁸ Al sudeste de Belén, en una estribación de la montaña, existen unas ruinas conocidas por Rey Qumqam que, según R. AUGÉ, en *Enciclopedia de la Biblia* (Barcelona, Garriga, 1963ss) vol.IV, col.845, podrían estar relacionadas con el pasaje de Jeremías.

(albergue nocturno, sala de invitados, tienda). Esto es mucho más claro en el único caso de empleo en el Nuevo Testamento, fuera de Lc 2,7, donde designa (Mc 14,15; Lc 22,12) una habitación bien amueblada, probablemente en el piso superior de la casa (ἀνάγειον). Y *habitación cubierta* habían de buscar (Lc 9,12) en las ciudades y masías del alrededor los seguidores de Jesús, ya que para dormir al sereno bien podían hacerlo en el desierto.

En base a estos dos presupuestos, para mí sólidamente probables (que el artículo determinado orienta hacia *el* mesón público de Belén, y que κατάλυμα designa la parte cubierta del mismo), pienso que la frase entera debería traducirse así: María reclinó al niño en un pesebre, porque no había para ellos lugar en el cobertizo del mesón del pueblo y tuvieron que instalarse al descubierto en el corral del mismo donde los animales de carga eran alimentados y descansaban.

Esta interpretación seguramente no agrada a los que, como SIMÓN-DORADO, piensan que la posada pública no era *lugar decente* para que María diera a luz⁴⁹. Dejando aparte lo que hay de subjetivismo más o menos piadoso en esta última opinión, lo cierto es que la construcción griega no sugiere que el lugar *no fuera considerado apto* por María y José (para que la hipótesis fuera mínimamente probable, κατάλυμα debía ir en nominativo), sino que se limita a afirmar que ἐν τῷ καταλύματι no había lugar para ellos. Tampoco hay por qué buscar motivos sofisticados para explicar la dificultad de obtener plaza en el cobertizo del *khan* de Belén; acaso no era muy espacioso, y esta vez se llenó por la excesiva afluencia de pasajeros con ocasión del censo. Pensar que no encontraron posada porque no tenían dinero para pagar su costo es una suposición infundada, como infundado es suponer que no quisieron codearse con los empleados del censo, seguramente alojados en el único *khan* de Belén⁵⁰.

⁴⁹ SIMÓN-DORADO, *Praelectiones biblicae. Novum Testamentum*. Vol.I (Taurini-Matriti, Marietti-El Perpetuo Socorro, 1947), p.313, nota 4, donde cita a favor de su opinión: WILLIAM, p.49s.; F. PRAT I,83s; RICCIOTTI, n.242s; URBEL, p.48).

⁵⁰ Cf. H. MULDER, *Geen plaats in de herberg, Lc 2,7*, en HomBib 21 (1962) 246-248.

Probablemente no fueron sólo María y José los que durmieron aquella noche entre los animales del corral descubierto de la posada pública de Belén. Cuando los pastores acudan al lugar e informen de lo que el ángel les ha anunciado, Lucas asegurará que «*todos los que lo oyeron se admiraron de lo que les decían los pastores*» (Lc 2,18).

LA TRADICIÓN DE LA «CUEVA»

La ambigüedad e imprecisión topográfica de Lc 2,7 que acabamos de comentar hizo posible la tradición que sitúa el nacimiento de Jesús en una *cueva*⁵¹.

El testimonio más antiguo que habla de cueva es el de SAN JUSTINO en su *Diálogo con Trifón judío*, escrito a mediados del siglo II, precisamente por los años 150 a 160:

«... como José no hallaba en aquella aldea donde alojarse (καταλῦσαι), se acogió a una cueva cercana (ἐν σπηλαίῳ τινὶ σύνεγγυς τῆς κώμης), y entonces, estando allí los dos, María dio a luz a Cristo y lo puso sobre un pesebre, donde llegando los magos de Arabia lo encontraron»⁵².

Y continúa San Justino:

«Ya os he citado —dije— las palabras en que Isaías profetizó sobre el símbolo de la cueva, y en gracia a los que hoy han acudido con vosotros —añadí— las voy nuevamente a recordar. Recité de nuevo el pasaje de Isaías anteriormente transcrito, repitiéndoles que, por estas palabras de Isaías justamente, el diablo hizo que los maestros de las iniciaciones de Mitra digan que las practican en lugar que ellos llaman *cueva*»⁵³.

⁵¹ E. PREUSCHEN, *Jesu Geburt in einer Höle*, en ZNW 3 (1902) 399s; W. MONTGOMERY, *Was Jesus born in a Cave?*, en ExpTim 14 (1903) 384; M. FÖRSTER, *Nochmals Jesu Geburt in einer Höle*, en ZNW 4 (1903) 189s; K. KASTNER, *Der heilige Stall zu Bethlehem*, en TheolQuart 95 (1913) 235-246. Cf. 98 (1916) 184-187; L. FONCK, *De antro Nativitatis bethlehemitico*, en VD 12 (1932) 11-15; 48-53; E. F. BISHOP, *Some Reflections on Justin Martyr and the Nativity Narratives*, en «Evangelical Quarterly» 99 (1967) 30-39.

⁵² S. JUSTINO, *Diálogo con Trifón* 78,5; MG 6,657. Empleo la traducción de DANIEL RUIZ BUENO, *Padres Apologistas griegos* (s.II) (Madrid, BAC, 1954). Cf. E. F. BISHOP, *Some Reflections on Justin Martyr and the Nativity Narratives*, en «Evangelical Quarterly» 39 (1967) 30-39.

⁵³ SAN JUSTINO, *Dial. con Trifón*, 78,6.

Efectivamente, con anterioridad (70,3) había aducido el pasaje de Isaías 33,13-19 cuyo versículo 16 suena así en los LXX: οὗτος οἰκήσει ἐν ὑψηλῷ σπηλαίῳ πέτρας ἰσχυρᾶς. Y previamente (70,1) había escrito: «Cuando los que enseñan los misterios de Mitra afirman haber nacido él de una piedra, y llaman “cueva” al lugar donde se inician sus creyentes, ¿cómo no reconocer aquí lo que dijo Daniel: *Una piedra fue cortada sin mano alguna del monte grande* (Dan 2,34), y lo mismo lo de Isaías, cuyas palabras todas intentaron remedar?»

Es curioso el afán de San Justino por ver profetizado en Isaías 33,16 el nacimiento de Jesús en una cueva. Y no menos curiosa resulta su opinión de que los seguidores de Mitra, al celebrar sus iniciaciones en cuevas, intenten remedar lo que de Cristo anunció Isaías.

Esto último responde sin duda a la acusación que ya en su tiempo ⁵⁴ se hacía a los cristianos de que el nacimiento de Jesús en una cueva era plagio de las iniciaciones al culto de Mitra. San Justino la rechaza con el fácil recurso al *diabolus, simia Dei*.

La argumentación bíblica sacada de Is 33,16 en favor del nacimiento de Jesús en una cueva es absolutamente inconsistente. La mención de la «cueva» en Isaías sólo se encuentra en los LXX y versiones derivadas; el TM suena: מצדות סלעים משגבו. Y en el contexto se trata de la seguridad en que —subido en lo alto de las peñas— vivirá el justo: no del nacimiento en una cueva.

Ambas cosas —la acusación de haber plagiado el culto de Mitra y la búsqueda de una presunta profecía sobre la cueva— presuponen la existencia previa de la tradición que sitúa en tal lugar el nacimiento de Jesús. Es inverosímil que la tradición de la cueva naciera como imitación de los cultos de Mitra y se afianzara, como se afianzó, en un contexto de acusaciones y polémica entre ambas religiones. Y lo absurdo de la comprobación profética aducida por San

⁵⁴ Sobre las pretendidas analogías que autores modernos han creído encontrar entre las tradición cristiana y los cultos de Mitra y Adonis, cf. A. BARROIS, art. *Bethleem*, en *Supplément au Dictionnaire de la Bible* (Paris, Letouze et Ané, 1928) vol.I p.970s.

Justino demuestra que no se ha fundado en ella la tradición, sino que ya existía con anterioridad.

Comprueba la antigüedad de la creencia el testimonio de ORÍGENES, que vivió en Palestina después del 216 y que hacia el 248 escribía: «Si alguien desea ulteriores pruebas para convencerse de que Jesús nació en Belén... puede observar que, en consonancia con la historia del Evangelio sobre el nacimiento de Cristo, se encuentra en Belén la cueva (σπήλαιον) donde nació y el pesebre dentro de la cueva sobre el que fue reclinado envuelto en pañales» ⁵⁵.

Coincidente en la tradición de la cueva, pero contradictorio en parte con la afirmación de Orígenes, es el testimonio de SAN JERÓNIMO: «Ab Hadriani temporibus usque ad imperium Constantini, per annos circiter centum octoginta, in loco Resurrectionis simulacrum Jovis; in crucis rupe statua ex marmore Veneris a gentibus posita celebratur; existimantibus persecutionis auctoribus quod tollerent nobis fidem resurrectionis et crucis, si loca sancta per idola polluissent. Bethlehem nunc nostram et augustissimum orbis locum de quo Psalmista canit: *Veritas de terra orta est*, lucus inumbrabat Thamuz, id est, Adonidis; et in specu ubi quondam Christus parvulus vagiit, Veneris amasius plangebatur» ⁵⁶.

Difícilmente se podía mostrar en Belén «la cueva donde (Jesús) nació, y dentro de la cueva el pesebre sobre el que fue reclinado envuelto en pañales» (ORÍGENES), si sobre el lugar se había construido en tiempos de Adriano un templo a Thamuz-Adonis, «et in specu ubi quondam Christus parvulus vagiit, Veneris amasius plangebatur» (SAN JERÓNIMO).

Posiblemente, ante la imposibilidad de venerar la cueva «auténtica» profanada con el culto de Adonis, la devoción cristiana se refugió en otra cueva de las cercanías, donde se instaló el pesebre «original», que luego Santa Elena trasladaría a Roma. Lo mismo ocurrió más tarde en Ain Karem, donde el Santuario de San Juan de la Montaña, ocupado por los musulmanes y convertido en establo,

⁵⁵ ORÍGENES, *Contra Celsum* I,51: MG 11,755.

⁵⁶ SAN JERÓNIMO, *Epist. 58 a Paulino* 3,5: ML 22,589; CSEL 54,531s.

se «trasladó» en el siglo XIV al actual emplazamiento de la iglesia de la Visitación.

Quedaría, no obstante, como dato histórico la tradición de la cueva, ciertamente existente con anterioridad al año 135. Para borrar esa creencia se construye en tiempos de Adriano el templo a Adonis, y en base a esta referencia levanta allí mismo Constantino la Basílica que se llamará «Ecclesia speluncae Salvatoris»⁵⁷. Los apócrifos explotan piadosamente la creencia del nacimiento en la cueva y contribuyen poderosamente a generalizarla⁵⁸.

Pero ¿cómo surgió la tradición del nacimiento de Jesús en una cueva, y qué valor histórico se puede atribuir a esta creencia?

Todo hace pensar que la localización del nacimiento de Jesús en Belén sólo adquiere forma concreta en época en que ya no viven los testigos presenciales. No ocurre lo mismo cuando la comunidad cristiana primitiva sitúa la vida oculta de Jesús en determinados lugares de Nazaret o

⁵⁷ EUSEBIO, *Vita Constantini*, III, 41 y 43: MG 20,1102s.

⁵⁸ El *Protoevangelio de Santiago* habla de cueva (σπήλαιον) varias veces: 18,1; 19,1.2.3; 20,4; 21,1. Y con muchos más detalles el *Pseudo-Mateo*: 13,2.3.5.7; 14,1... Dice en 13,2: «Después mandó (el ángel) a María que descendiera de la cabalgadura y se metiera en una cueva subterránea, donde siempre reinó la oscuridad, sin que nunca entrara un rayo de luz, porque el sol no podía penetrar hasta allí. Mas en el momento mismo en que entró María, el recinto se llenó de resplandores y quedó todo refulgente como si el sol estuviera allí dentro. Aquella luz divina dejó la cueva como si fuera el mediodía. Y mientras estuvo allí María, el resplandor no faltó ni de día ni de noche» (algo parecido se cuenta en el *Liber de Infantia Salvatoris*, 65ss). Más adelante en el mismo *Pseudo-Mateo* (13,3), cuando llega José con las dos comadronas, se dice que éstas «se han quedado a la puerta de la cueva, no atreviéndose a entrar, por el excesivo resplandor que la inunda» (el tema reaparece en el *Liber de Infantia Salvatoris*, 69 y en el *Evangelio árabe de la Infancia*, 3).

Al principio del capítulo 14 el *Pseudo-Mateo* se ve obligado a trasladar a María de la cueva a un establo para justificar la presencia del buey y el asno: «Tres días después de nacer el Señor, salió María de la gruta y se aposentó en un establo. Allí reclinó al Niño en un pesebre y el buey y el asno le adoraron». El *Liber de Infantia Salvatoris*, 63 evita este traslado identificando cueva y establo: «Et circuens vidit unum stabulum singularem et ait: In loco isto oportet me divertere, quoniam videtur mihi exceptorium esse peregrinorum. Mihi enim neque hospitium est hic neque diversorium ubi requiescere possimus. Et circumspiciens eum, dixit: Modica quidem habitatio est, sed pauperibus apta, praesertim quod remota a clamoribus hominum ut non posset nocere mulieri parturienti. Itaque in isto loco necesse est me requiescere cum omnibus meis».

cuando localizan el emplazamiento de su muerte y sepultura en Jerusalén: los supervivientes conocen exactamente el escenario de estos acontecimientos. Pero cuando se publica en el Evangelio de Lucas el relato de la Infancia de Jesús, probablemente ya no vivía en carne mortal su madre, y nadie podía concretar con exactitud la ambigua descripción de la topografía de su nacimiento recogida por el autor de Lucas 1-2 en Lc 2,7.

Si los cristianos palestinos entendieron la referencia de Lc 2,7 al corral descubierto (por oposición al cobertizo) del mesón público, y si éste seguía en manos de judío no converso, es natural que buscaran en las cercanías de Belén algún emplazamiento apropiado, y que de hecho lo encontraran en cualquiera de las cuevas naturales que abundan en la región.

También pudieron entender Lc 2,7 como afirmación expresa de que Jesús nació fuera del recinto del *khan* o mesón público, y, al no poseer ulteriores indicaciones concretas, optaron por ubicar su nacimiento en una cueva.

En todo caso, la localización en una cueva, a pesar de ser muy antigua, resulta demasiado alejada cronológicamente de la fecha del acontecimiento, y no nos obliga a interpretar en ese sentido el pasaje de Lc 2,7.

Se ha esgrimido a favor de la tradición de la cueva el testimonio de algunos manuscritos antiguos de la versión armenia, que en Mt 2,9 dicen que la estrella de los magos se detuvo *sobre la cueva*. PREUSCHEN piensa que esta lección responde a un texto griego anterior al actual abreviado por D, y que la referencia a la cueva se suprimió más tarde para que no se pensara en dependencia respecto a Mitra⁵⁹. Pero la versión armenia es muy tardía y el manuscrito en cuestión (el codex Mosquensis) es del año 887, cuando ya la tradición sobre la cueva se halla muy extendida. Por otra parte, el mismo manuscrito armenio habla de *casa* en Mt 2,11 donde el texto griego no deja lugar a dudas. FÖRSTER advierte que las oscilaciones de la versión armenia entre *cueva* y *casa* se explican por razones ambientales: en

⁵⁹ E. PREUSCHEN, *Jesu Geburt in einer Höle*, en ZNW 3 (1902) 359s. Cf. W. MONTGOMERY, *Was Jesus born in a Cave?*, en ExpTim 14 (1903) 384.

Armenia abundaban, como en Palestina, habitaciones comunes para personas y animales ⁶⁰.

EL DETALLE DEL BUEY Y EL ASNO

Otro elemento folklórico, sobreañadido piadosa y tardíamente a la descripción que del nacimiento de Jesús nos hace Lc 2,7, aunque en cierta medida basado en ella, es la presencia del buey y del asno ⁶¹.

La añadidura aparece ya en el *Pseudo-Mateo* 14,1: «Tres días después de nacer el Señor, salió María de la gruta y se aposentó en un establo. Allí reclinó al Niño en un pesebre y el buey y el asno le adoraron. Entonces se cumplió lo que había sido anunciado por el profeta Isaías: *El buey conoció a su amo, y el asno el pesebre de su señor*. Y hasta los mismos animales entre los que se encontraba le adoraban sin cesar. En lo cual tuvo cumplimiento lo que había redicho el profeta Habacuc: Te darás a conocer en medio de dos animales».

Los dos pasajes viejotestamentarios aducidos se encuentran respectivamente en Is 1,3 y en Hab 3,2. Este último texto suena así en los LXX: ἐν μέσῳ δὺς ζώων γυνωσθήσῃ. Entendieron mal el TM בקרב שנים הייהו que la Vulgata traduce literalmente: *in medio annorum vivifica illud* (opus tuum), y la Biblia de Jerusalén: *En medio de los años hazla revivir* (tu fama).

San Jerónimo se hace eco de esta creencia, añadiendo

⁶⁰ M. FORSTER, *Nochmals Jesu Geburt in einer Höle*, en ZNW 4 (1903) 186s.

⁶¹ Cf. R. GROUSSET, *Le boeuf et l'âne à la Nativité du Christ*, en «Mélanges d'Archéologie et d'Histoire» (Rome-Paris) 4 (1884) 332-334; M. SCHMID, *Die Darstellung der Geburt Christi in der bildenden Kunst* (Stuttgart 1890); E. POWER, *Bos et asinus ad praesepe*, en VD 1 (1921) 369-373; H. LECLERCQ, art. *Ane*, en «Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie» (Paris, Letouzey et Ané, 1924) I, 2041-2068. (Se ocupa sobre todo de las representaciones en el arte cristiano antiguo, en el apartado *L'âne de la Nativité de Jésus-Christ*, col. 2047-2059.) Los Padres se ocupan frecuentemente del tema: ORIGENES, *Homil. XIII in Lucam* (MG 13, 1832); S. JERÓNIMO, *Epist. 108 ad Eustoquium Virginem*. Epitaphium Paulae matris, 10 (ML 22, 884); S. GREGORIO NAZ., *Oratio in diem Natalem Christi* 17 (MG 36, 331); S. GREGORIO NYSS., *Oratio in diem Natalem Christi* 17 (MG 66, 1141); S. PEDRO CHRYS., *Sermo 156 y 159* (ML 52, 614 y 619).

por su cuenta una cita más del Antiguo Testamento: «Atque inde specum Salvatoris ingrediens, postquam vidit sacrum Virginis diversorium et stabulum, in quo agnovit bos possessorem suum et asinus praesepe domini sui, ut imple-retur illud quod in eodem propheta scriptum est: *Beatus qui seminat super aquas, ubi bos et asinus calcant*, me audiente jura-bat cernere se fidei oculis infantem pannis involutum va-gientem in praesepe...»⁶²

El nuevo texto viejotestamentario aducido por San Je-rónimo (Is 32,20) refleja la Vetus Latina, versión casi lite-ral de los LXX: Μακάριοι οἱ σπείροντες ἐπὶ πᾶν ὕδαρ, οὗ βοῦς καὶ ὄνος πατεῖ. En cambio, su versión Vulgata dirá: *Beati qui seminant super aquas, immitentes pedem bovis et asini*. Esto se acerca un poco más al TM, que suena así: אשריכם זרעי וזרעי השור והחמור על כל מים משלחי רגל השור והחמור y cuya versión literal viene a decir: Dichosos vosotros que sembraréis junto a toda corriente de agua y dejaréis andar suelto el pie del buey y del asno.

En todo caso, resulta sorprendente que San Jerónimo viera en este texto la más remota referencia a la presencia del buey y del asno en el nacimiento del Señor. Parece ser un simple alarde erudito de aducir un pasaje donde se mienta al buey y al asno.

Ello me induce a pensar que la presencia de los dos animales ante el pesebre donde reposa el Mesías recién na-cido no ha sido introducida para que se cumpla ningún pasaje determinado del Antiguo Testamento. La búsqueda y hallazgo de referencias viejotestamentarias es posterior a la introducción en escena del buey y del asno.

En los apócrifos de la Infancia podemos rastrear el ori-gen de esta creencia popular.

En el *Protoevangelio de Santiago* sólo aparece un asna, a cuya grupa montada viaja María de Nazaret a Belén, mientras un hijo de San José lleva la bestia del ronzal (17,2-3). Más adelante, sin embargo, en clara contradic-ción con el relato evangélico, leemos: «Y cuando llegó a María la noticia de la matanza de los niños, se llenó de te-mor; y, envolviendo a su hijo entre pañales, lo reclinó en

⁶² SAN JERÓNIMO, *Epist.* 108, 10 (ML 22,884).

una *pesebrera de bueyes*» (22,2). Si el pesebre donde María reclinó a Jesús era de bueyes (según el *Protoevangelio*), es razonable pensar que en la *gruta-establo* (de la que habla el *Liber de Infantia Salvatoris* 63) hubiera un buey. Consiguientemente, junto al *asna* de José hubo también un *buey* en el nacimiento de Jesús⁶³.

⁶³ ORÍGENES, *Homil. XIII en Lucam* (MG 13,1832) cita el pasaje de Is 1,3, pero a renglón seguido continúa: «Bos animal mundum est, asinus animal immundum. Cognovit asinus praesepe domini sui. Non populus Israel cognovit praesepe domini sui, sed immundum animal ex gentibus. Israel vero me non cognovit, et populus meus me non intellexit». ¿Conocía sólo Orígenes en este momento la presencia del asna de José como decía el *Protoevangelio de Santiago*, o extrema el alegorismo basado en Is 1,3? Lo más frecuente en la literatura patristica es ver representados en el buey y el asno al pueblo hebreo y a la gentilidad respectivamente. Así GREGORIO NYSSENO (MG 46,1141s) y S. PEDRO CRISÓLOGO (ML 52,614 y 619), que conceden a ambos haber reconocido a Cristo. Pero la fiebre alegorista hizo que se vieran representadas en los dos animales las más extrañas parejas de personas y de cosas (Moisés y Elías; judíos y gentiles; judíos y babilonios; Antiguo y Nuevo Testamento; los dos ladrones; los dos Querubines; los ángeles y los hombres, los Querubines y los Serafines; el Hijo y el Espíritu Santo...). Cf. E. POWER, *Bos et asinus ad praesepe*, en VD 1 (1921) 369-373.

CAPÍTULO IV

EL EPISODIO DE LOS PASTORES

Descrito con el laconismo que hemos observado el nacimiento de Jesús en Belén (Lc 2,6-7), el relato lucano introduce (Lc 2,8-20) el episodio de unos pastores de las cercanías (v.8) que, informados por un ángel de la trascendencia de lo acontecido (v.9-11 y 13-14) y guiados por el signo que les ofrece (v.12), acuden a Belén, donde lo encuentran (v.15-16), comunican la información recibida a los allí presentes (v.17), cuya admiración provocan (v.18) y, dejando a María meditando sobre lo ocurrido (v.19), se vuelven glorificando y alabando a Dios (v.20).

OBSERVACIONES DE CRÍTICA TEXTUAL

Paso por alto las variantes que afectan al himno de los ángeles (Lc 2,14), porque de ellas me ocupé en un estudio anterior ¹.

En el resto del relato que nos ocupa las variantes carecen en su mayoría de importancia exegética: ταυτῇ por τῇ αὐτῇ en el v.8; presencia o ausencia de un ἰδοὺ después del καί al comienzo del v.9; ἐφάνη en lugar de ἐπέστη para describir la aparición del ángel, y añadidura de un σφόδρα tras φόβον μέγαν en el mismo versículo; presencia o ausencia de ὅς ἐστιν entre σωτὴρ y χριστὸς Κύριος en el v.11; supresión de καὶ κείμενον del v.12 en algunos códices; añadidura de un extrañο καὶ ἄνθρωποι después de οἱ ἄγγελοι, sustitución de ἐλάλουν por εἶπον, adición de un λέγοντες tras ἀλλήλους y cambio de ὃ por ὡς en el v.15; supresión del

¹ S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los cánticos del Evangelio de la Infancia según San Lucas* (Madrid, Instituto «Francisco Suárez» del CSIC, 1983) p.242-248.

ιδόντες con que comienza el v.17 y del determinativo τούτου con que acaba, así como el empleo del compuesto διεγνώρισαν en lugar del simple ἐγνώρισαν dentro del mismo versículo; finalmente, supresión de πάντα después de Μαρία al comienzo del v.19.

En cierta manera afectaría al sentido la sustitución de τῷ λαῷ por τῷ κόσμῳ en el v.10 para designar los destinatarios, según el ángel, de la alegría que ha de producir el nacimiento de Jesús. Y digo que *afectaría en cierta manera al sentido* porque, de ser παντὶ τῷ κόσμῳ la lección original, se acentuaría el universalismo del gozo aportado por el nacimiento de Jesús, que con la lección παντὶ τῷ λαῷ se limita en recto inmediatamente —aunque no en exclusiva— al pueblo de Israel. Pero se trata simplemente de una variante de las versiones de Taciano y sysep, sin que haya un solo códice griego que la contenga. No es, por tanto, una lección textual, sino una variante exegética. Los traductores interpretaron el παντὶ τῷ λαῷ en sentido universalista pensando que *en realidad* el nacimiento de Cristo aporta alegría al mundo entero. Y así es en efecto. Pero el autor de Lucas 1-2 se mueve en un horizonte judío.

Más importante es el juego de variantes en el v.11 a propósito de los títulos con que el ángel designa a Jesús. Cambian el orden leyendo Κύριος Χριστός W y sysep; sustituye Κύριος por Ἰησοῦς (Χριστός Ἰησοῦς) d (e); y finalmente leen Κύριος en genitivo (Χριστὸς Κυρίου) syi y Ef. La absoluta unanimidad de la lectura Κύριος en los códices griegos obliga a considerarla original. No es presumible que el texto latino del cod. D arguya escrúpulo del copista en llamar Κύριος a Cristo. Y la forma Χριστὸς Κυρίου en la versión siropalestinese y en San Efrén puede ser una lección armonizante por influjo de Lc 2,26.

EL CUADRO LITERARIO

Interesa conocer el género literario en que el autor enmarca el episodio de los pastores, porque ello puede ayudarnos a descubrir su intención en cada caso.

Resulta poco preciso decir con MEYER que el episodio

de los pastores pertenece al *género literario antológico* por el hecho de que reemplaza elementos dispares viejotestamentarios². ¿En qué sentido y con qué alcance los emplea?

Tampoco resuelve mucho decir que es una *epifanía* en la que Dios aparece *para ayudar* a su pueblo, como afirma WESTERMANN³.

Otros autores se limitan a decir que nuestro relato es un *apocalipsis*. Esta es la opinión de LEGRAND⁴ que, aun admitiendo la ausencia de elementos literarios apocalípticos, cree descubrir lo esencial de este género en el afán por presentar el mensaje mesiánico como venido del cielo. En otro sentido SCHÜRMANN⁵ llama proféticos a los versículos 1-5 porque responden a la esperanza mesiánica formulada por los profetas viejotestamentarios, y, en cambio, considera *apocalípticos* los versículos 8-20 porque lo que dicen no estaba profetizado, y el hecho histórico se presenta como una revelación. En otra ocasión he manifestado mi resistencia a la opinión de Legrand sobre el carácter apocalíptico de Lc 1-2⁶. A fortiori considero insuficientes las razones de Schürmann para calificar de apocalípticos los versículos 8-20. El término tiene una carga literaria que desaconseja su empleo para designar cualquier revelación. ¿Es cierto, por otra parte, que lo descrito en Lc 2,8-20 no estuviera anunciado por los profetas?⁷

² B. F. MEYER, «*But Mary kept all these Things*» (Lk 2,19.51), en CBQ 26 (1964) 31-49.

³ C. WESTERMANN, *Alltestamentliche Elemente in Lukas 2,1-20*, en *Tradition und Glaube* (Festschrift K. G. Kuhn) (Göttingen, Vandenhoeck, 1971) p.317-327, especialmente 323.—Distingue Westermann entre *epifanía* (Dios aparece para ayudar) y *teofanía* (Dios aparece para hablar).

⁴ LUCIEN LEGRAND, *L'Évangile aux Bergers. Essai sur le genre littéraire de Luc 2,8-20*, en RB 75 (1968) 161-187, concretamente p.184s. Legrand vuelve *ex professo* sobre el tema en su obra *L'Annonce à Marie (Lc 1,26-38). Une apocalypse aux origines de l'Évangile* («Lectio Divina», 106) (Paris, Editions du Cerf, 1981).

⁵ H. SCHÜRMANN, «*Sie gebär ihren erstgeborenen Sohn*» (Lk 2,1-20) als *Beispiel homologetischer Geschichtschreibung*, en *Ursprung und Gestalt* (Düsseldorf, Patmos, 1970) p.217-221.—Originariamente lo había publicado en «Liturgie und Mächtum», Maria Laach, 29 (1966) 29-35.

⁶ S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los anuncios angélicos previos en el Evangelio lucano de la Infancia* (Madrid, BAC, 1986) p.21s.

⁷ Concedo que no estuviera anunciado el pesebre donde Jesús fue reclinado al nacer; pero ¿pudo el autor de Lucas 2 dejar de pensar en Is 9,5ss?

Tenemos que precisar algo más.

Piensa BROWN que nuestro relato presenta el esquema bíblico del anuncio con pequeñas variantes ⁸:

Presentación de los destinatarios del anuncio (v.8).

Aparición del ángel del Señor (v.9ab).

Turbación de los pastores (9c).

Tranquilización por parte del ángel (v.10a).

Mensaje o anuncio (v.10b.11).

Oferta de un signo que no ha sido pedido (v.12).

Subrayado de un coro de ángeles que cantan (v.13-14).

Mutis de los ángeles (v.15a).

Viaje de los pastores para comprobar el signo (v.15b-16).

Información de los pastores (v.17).

Reacción de los presentes (v.18) y de María (v.19).

Regreso de los pastores a sus majadas (v.20).

Las variantes más importantes son la inclusión del canto de los ángeles (v.13-14) y la ausencia del tema de la objeción tan característica en los esquemas de anuncio. Para esta última encuentra BROWN dos explicaciones: No hay objeción expresa o bien porque ante el hecho ya acaecido no cabe preguntar cómo va a suceder, o bien porque acaso esté implícita la pregunta en la decisión de ir los pastores a cerciorarse de la realidad de lo anunciado ⁹.

Considero esta última observación algo forzada.

Creo que tanto la presencia de elementos típicos de los anuncios previos, como la ausencia del tema de la objeción en ellos siempre presente, se deben a la especial perspectiva teológica del autor de este relato.

Lo que aquí está describiendo no es un *anuncio previo*, sino una comunicación de algo que ya ha sucedido. Si el autor de este anuncio fuera un hombre —como en I Sam 10 cuando Samuel comunica a Saúl que ha sido ungido por Yahveh para Jefe de su pueblo, Israel—, bastaría, como allí, ofrecer al informado una o varias *señales* por las que pudiera conocer la verdad de lo anunciado. Pero en nuestro caso interesa poner el anuncio de lo acaecido en

⁸ RAYMOND E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p.424 y en la nota 57 a la página 426.

⁹ Ibid., p.424.

labios de un mensajero divino. Y ello obliga a nuestro autor a echar mano del procedimiento de la angelofanía, introduciendo así en el relato hasta cuatro elementos (aparición del ángel, turbación, tranquilización, mensaje angélico) que, por hallarse siempre en los anuncios angélicos previos, acentúan la semejanza con éstos e inducen a pensar que se estuviera empleando el mismo patrón literario.

Por otra parte, dado que el acontecimiento que se anuncia es algo ya sucedido, la pregunta sobre *cómo se va a realizar* sería ociosa. Pero el hecho de estar refiriendo un anuncio divino, aunque sea de algo ya presente, obliga al autor del relato a poner en boca del mensajero algún signo comprobatorio del origen divino del anuncio o de que Dios es quien ha producido el acontecimiento. Parece que el signo es algo obligado en todo anuncio divino, tanto si es de hechos ya sucedidos, como si se refiere a cosas futuras. Su cumplimiento o la subsiguiente comprobación de lo anunciado suele narrarse a continuación. Recuérdese el caso de las señales ofrecidas por Samuel a Saúl (1 Sam 10,1-6), cuyo cumplimiento se narra en 1 Sam 10,9ss. La señal-castigo anunciada por Gabriel a Zacarías (Lc 1,20) se dice cumplida y comprobada inmediatamente (Lc 1,22); y el signo de la gravidez de Isabel ofrecido por el ángel a María (Lc 1,36) es comprobado seguidamente por ésta en la Visitación (Lc 1,39ss).

Pienso, por tanto, que el autor de Lucas 1-2, al referir el episodio de los pastores, no está siguiendo el esquema literario de los *anuncios previos*. Emplea motivos tópicos de diversos procedimientos literarios, concretamente de las *angelofanías* y de los *anuncios divinos en general*. El deseo de subrayar el alcance divino del acontecimiento anunciado le lleva a sobrecargar la angelofanía inicial con el cántico que pone en labios de un coro angélico sobreañadido a la escena del comienzo. Y la obligada servidumbre del signo, presente siempre en los anuncios hechos de parte de Dios, le lleva —para no falsear demasiado la historia— a reducir su papel, que no es aquí comprobatorio de la dignidad atribuida al recién nacido, sino del simple hecho de que acaba de nacer.

Por otra parte, la comprobación del signo en los relatos

bíblicos suele extenderse siempre a *testigos distintos del que recibe el anuncio*. Recuérdense los testigos de la invasión del espíritu profético sobre Saúl (1 Sam 10,13), la comprobación de la mudéz de Zacarías por el pueblo que lo esperaba a la salida del Sancta en la explanada del Templo (Lc 1,22), y la parte activa de Isabel y del niño Juan desde su seno en la verificación de lo anunciado a María (Lc 1,41ss). Por ello encajan perfectamente en el esquema de comprobación del signo el parlamento de los pastores que «informaron sobre lo que se les había dicho acerca del Niño» (Lc 2,17), la admiración de los allí presentes (v.18) y la meditación silenciosa de María (v.19).

En consecuencia, no veo necesario recurrir a la interpretación sugerida por LEGRAND ¹⁰.

Piensa el ilustre exegeta francés que, sin negar las frecuentes alusiones veterotestamentarias en nuestro pasaje, hay que encuadrarlo en módulos literarios del Nuevo Testamento. El cree descubrir un conjunto de resonancias verbales que inscribirían Lc 2,8-20 en el *esquema de los relatos de misión*, tal como se presentan en el libro de los Hechos. Habría en nuestro pasaje un claro eco de la experiencia de la primera predicación del Evangelio que en Hechos se describe como un anuncio (εὐαγγελίζεῖν - λαλεῖν - γνωρίζεῖν) al que corresponden los creyentes escuchando y meditando (ἀκούειν y συντηρεῖν = προσκαρτηρεῖν de Hech 2,42 y 6,4). El signo ofrecido a los pastores pertenecería, según LEGRAND ¹¹, al tipo de los signos que acompañan al predicador apoyando la llamada a la conversión, como se dice del signo de Jonás en Lc 11,29-32.

En resumen: Lucas, que para Legrand es el autor original de este relato por su extraordinaria semejanza con el libro de los Hech ¹², habría proyectado sobre el nacimiento de Jesús el esquema de los relatos de misión en los comienzos de la Iglesia. Como en éstos, en el episodio de los pas-

¹⁰ LUCIEN LEGRAND, *L'Évangile aux Bergers. Essai sur le genre littéraire de Luc 2,8-20*, en RB 75 (1968) 161-187.—En la página 184 escribe: «sous forme de récit, on aurait donc une parénèse d'un genre assez proche du Discours de Mission».

¹¹ Art. citado, p.169-173.

¹² Art. citado, p.182-184.

tores hay una revelación divina, que se recibe y se transmite, provocando la aceptación de los oyentes, que se abrazan a lo revelado y reflexionan sobre ello.

Pero los argumentos de Legrand no logran convencerme.

No veo que la terminología empleada en Lc 2,8-20 responda al vocabulario típico de los relatos de Misión en Hechos. El verbo γνωρίζειν que en el episodio de los pastores recurre dos veces (Lc 2,15 y 17), no aparece en los relatos misioneros de Hechos¹³. Tampoco aparece allí el συντηρεῖν de nuestro pasaje¹⁴. El equivalente de Hechos propuesto por Legrand (προσκαρτερεῖν) significa algo muy distinto de συντηρεῖν. Ciertamente εὐαγγελίζειν es término técnico para designar la predicación cristiana; pero también lo es para el anuncio de una buena noticia como era sin duda para los judíos la del nacimiento del Mesías. Finalmente los términos ῥῆμα, λαλεῖν y ἀκούειν se emplean en relatos de misión porque se trata de predicación oral donde uno habla y otros escuchan; pero sin referencia expresa a predicación religiosa, son también términos usuales en la vida ordinaria.

De otro lado, el signo ofrecido por el ángel a los pastores difícilmente se puede parangonar con los signos que acompañan a la predicación. Estos signos en el Nuevo Testamento o son el *propio predicador*, como en el caso de Jonás en Lc 11,30; o son los *milagros* (τέρατα καὶ σημεῖα) *obrados por los predicadores* (Hech 2,43; 4,30; 5,12; 6,8; 14,3; 15,12), o los *hechos maravillosos que se realizarán en los creyentes* (Mc 16,17s). El signo de Lc 2,12 nada tiene que ver con éstos, ni tiene nada de portentoso. Es, sin embargo, *elemento imprescindible* en un anuncio divino, y como tal lo introduce el autor de nuestro relato aun a sabiendas de su escaso valor probatorio en el caso.

BROWN, que no ve en los pastores la imagen de unos misioneros que evangelizan, sino la reacción ante la procla-

¹³ Las dos veces que γνωρίζειν recurre en Hech (2,28 y 7,13) es en dos citas del Antiguo Testamento.

¹⁴ Συντηρεῖν es hapaxlegómenon en Lucas (aquí en 2,19). Fuera de él, sólo lo emplean en el Nuevo Testamento Mt 9,17 para *conservar el vino*, y Mc 6,20 a propósito de que Herodes *custodiaba en la cárcel a Juan*.

mación hecha por el ángel ¹⁵, exagera tal vez las semejanzas entre Lc 2,8-20 y Mt 2,1-12 como transposición al nacimiento del valor cristológico que antes sólo tenía la Resurrección: como a raíz de ésta surgieron los Apóstoles que la predicaron provocando aceptación en unos y repulsa en otros, así en el episodio de los magos y de los pastores hay una revelación del nacimiento a sendos grupos que no estaban presentes y la doble reacción de aceptación y repulsa (en los magos y en Herodes, por un lado: en los pastores y en la predicción de Simeón, por otro) ¹⁶. Resulta un tanto forzado relacionar con el anuncio del ángel a los pastores (Lc 2,10ss) la repulsa de los contradictores a que alude más tarde Simeón (Lc 2,34).

A pesar de mis reservas a la tesis de Legrand, me parece innegable que el autor de nuestro episodio presenta a los pastores, no como simples modelos de aceptación del mensaje angélico, sino como transmisores del mismo a los demás.

EL TEMA DE LOS PASTORES

La persuasión generalizada —aunque nunca probada— de que Lucas 1-2 sea pura construcción literaria sin base histórica ha hecho que se multipliquen las hipótesis para explicar la presencia de los pastores en el relato del Nacimiento.

Algunas explicaciones pueden considerarse hoy definitivamente superadas.

Tal ha ocurrido con la sugerencia de BULTMANN ¹⁷ que atribuía la presencia de los pastores en nuestro relato a un intento helenista de presentarlos como símbolo bucólico del tiempo paradisiaco cuya reimplantación anunciaron los profetas para la era mesiánica; o con el afán de relacionar la adoración de los pastores con el culto de Mitra ¹⁸.

¹⁵ RAYMOND E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p.429 y en la nota 68 de la misma página.

¹⁶ *Ibid.*, p.411s.

¹⁷ R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Göttingen 1967) p.325.

¹⁸ J. GEFFCKEN, *Die Hirten auf dem Felde*, en «Hermes» 49 (1914) 321-

Lo mismo cabe decir de la fantástica teoría de GRESSMANN¹⁹, para quien la presencia de los pastores en Lc 2,8-20 es un resto de la tela original de la *leyenda del expósito* que él cree descubrir bajo el recosido actual del Evangelio lucano de la Infancia²⁰.

Las características de esta leyenda son bien conocidas. Hay un niño a quien sus padres —por las razones que sean— no pueden o no quieren tener consigo, pero al cual, al mismo tiempo, tampoco quieren matar. Entonces optan por exponerlo en algún sitio visible, con la esperanza de que alguien lo recoja. Generalmente se lo coloca de noche, fuera de la ciudad, al aire libre, en algún lugar de paso. Si los padres habitan en la proximidad de un río, es natural que lo abandonen sobre las aguas, en un cestito de mimbres, como a Sargón sobre el Eufrates o a Moisés sobre el Nilo; allí lo encontrarán quienes tengan ocasión o necesidad de acercarse al río: un aguador en la leyenda mesopotámica o una princesa que va a bañarse al río en la descripción del Exodo. Si en las proximidades de la casa de los padres no hay ningún río, o quieren dejar al niño lejos de su lugar de habitación normal, éste es abandonado en el campo, donde lo encontrarán, lógicamente, unos pastores.

Piensa Gressmann —sin el más leve fundamento documental— que debió existir una leyenda del expósito sobre el nacimiento en Belén del futuro Mesías. A esta leyenda se sobrepuso más tarde la descripción del nacimiento histórico de Jesús, que tuvo padres reconocidos. Esta superposición oscureció los trazos originales de la leyenda hasta hacerla desaparecer casi totalmente en el relato lucano actual. Pero la misma tosquedad de los remiendos superpuestos descubriría —al menos para Gressmann— la contextura del paño original.

Tres datos fundamentales inducen a Gressmann a ima-

351. A. BARROIS en su art. *Bethleem* en SDB I,970 sostiene con palabras de CUMONT que son los magos adictos a Mitra quienes imitan los relatos evangélicos, y no al revés.

¹⁹ HUGO GRESSMANN, *Das Weihnachts-Evangelium* (Göttingen, Vandenhoeck-Ruprecht, 1914), especialmente p.16-28. •

²⁰ Cf. S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los Evangelios de la Infancia y las infancias de los héroes*, en EB 16 (1957) 5-36, especialmente p.28-32.

ginar esta fantástica construcción: que los pastores no lleven dones al recién nacido, que el ángel les ofrece un signo raro sin que ellos hayan dudado ni se lo hayan pedido, y que se dé un dato falso — el censo de Quirino — como motivación del viaje de los padres²¹. El niño abandonado necesitaba más de los pastores que de sus corderos o de su miel. El signo que el ángel les ofrece («Encontraréis a un niño envuelto en pañales y reclinado en un pesebre»: Lc 2,12) sólo se explica si el niño estaba sin padres. Y, por último, el anacronismo del censo de Quirino demuestra que se ha introducido, cuando se sobrepuso la noticia de los padres históricos, como falsa motivación de su viaje a Belén.

Pero la *previa leyenda judía* del nacimiento del Mesías-Expósito sólo existe en la imaginación de Gressmann, y es totalmente inverosímil que los cristianos, a sabiendas de que Jesús tuvo padres reconocidos con los cuales vivió, montaran el relato de su nacimiento sobre el esquema clásico de la leyenda del expósito.

Los fundamentos de la construcción de Gressmann son muy débiles²². Los datos en los que ve otras tantas indicaciones de la vieja leyenda resultan perfectamente verosímiles dentro del marco histórico general del relato. ¿No es verosímil que los pastores, ante el maravilloso anuncio de los ángeles, se olvidaran, por acudir corriendo, de proveerse de dones con que obsequiar al niño? ¿No pensarían más bien que el Rey mesiánico no necesitaba de sus pobres obsequios? Y si le llevaron algo, ¿tenía forzosamente que referirlo el autor de Lucas 2?

En cuanto al signo que el ángel les ofrece, sin ellos dudar ni pedírselo, no es el único caso en la Escritura en que los mensajeros de Dios y Dios mismo proceden de ese modo²³. Por no salirnos del Tercer Evangelio, véase cómo

²¹ H. GRESSMANN, O.C., p.13.14.16.

²² Cf. KARL PRÜMM, *Der christliche Glaube und die altheidnische Welt* (Leipzig, Hegner, 1935), vol.I p.269-271.

²³ El hombre de Dios que anuncia a Helí la indignación de Yahveh contra su casa, le ofrece un signo sin que éste se lo pida (1 Sam 2,34); cuando Samuel unge rey a Saúl, le ofrece, sin que él lo pida, diversas señales de que es Dios quien le ha elegido (1 Sam 10,1-8); el hombre de Dios que anuncia a Jeroboam la destrucción de los excelsos, da como sig-

el ángel confirma sus palabras a la Virgen con el anuncio de la concepción de Isabel (Lc 1,36).

Finalmente, la falsedad o error del dato relacionado con el censo de Quirino es un supuesto gratuito, como hemos visto más arriba ²⁴.

Con razón M. DIBELIUS concluía: «Das Neugeborene soll nicht ein *Findelkind* sein, sondern ein *Wunderbares Kind*» ²⁵.

Pasada la moda de asignar antecedentes paganos a los relatos evangélicos, y tomada conciencia del profundo colorido viejotestamentario de Lucas 1-2, se intentó buscar en la literatura judía motivaciones que pudieran explicar la «invención» del episodio de los pastores.

— Dado que los pastores en el rabinismo son incluidos en la lista de los que no deben ser elegidos como jueces ni como testigos porque frecuentemente hacen pastar sus ganados en campo ajeno ²⁶, piensan algunos que el autor de Lucas 2 paradójicamente los presenta como los primeros en acoger el mensaje de la Navidad para *subrayar que Jesús había venido a salvar a los pecadores* (Lc 5,32; 7,34; 15,1; 19,7) ²⁷. Pero tal intento polémico no aparece por ningún lado en nuestro pasaje ²⁸.

— Más razonable parece a otros que la presencia de los pastores en el relato del Nacimiento sea debida al intento de *relacionar al recién nacido con David*, de cuya descendencia era esperado el futuro Mesías. Conocida es la con-

no, sin que nadie se lo pida, la destrucción del altar sobre el que el Rey estaba sacrificando (3 Re 13,3). Clásico es el signo ofrecido por Isaías a Acáz, a pesar de que éste rehúsa pedirlo (Is 7,11-14). Igualmente Isaías, cuando predice a Ezequías la liberación de Sennaquerib, le ofrece como señal, sin que él la pida, la siembra y recolección normal al tercer año (4 Re 19,29 = Is 37,30).

²⁴ Véase más arriba, p.33-62.

²⁵ MARTIN DIBELIUS, *Jungfrauensohn und Krippenkind*. Untersuchungen zur Geburtsgeschichte Jesu im Lukas-Evangelium («Sitzungsberichte der hidelberger Akademie der Wissenschaften. Philos-hist. Klasse, 1931-32. 4 Abhandlung) p.62s.

²⁶ Así en el Talmud de Babilonia (*Sanhedrin* 25b).

²⁷ Véase en este sentido R. T. A. MURPHY, *On Shepherds*, en «Bible Today» 1 (1964) 986-991; G. LOHFINK, *Weihnachten und die Armut*, en «Geist und Leben» 35 (1962) 401-405.

²⁸ Con razón rechaza también esta postura M. DIBELIUS, *Jungfrauensohn und Krippenkind*. Untersuchungen zur Geburtsgeschichte Jesu im Lukas-Evangelium (1932) p.66s.

dición pastoril del fundador de la dinastía de Judá ²⁹, y la repetida promesa divina de un descendiente suyo para *pastorear* a su pueblo Israel ³⁰ y que justamente había de nacer en Belén ³¹. Todo ello habría llevado al autor de Lucas 2,8-20 a situar el nacimiento de Jesús en ambiente de pastores, dando a entender así que él era el Mesías esperado.

Sin negar la posibilidad de que el lector de nuestro relato descubra cierta semejanza entre Jesús y David, ésta no se deduce de la condición social de los primeros visitantes. Hay que reconocer que el autor le sacó poco partido al «invento» de los pastores. Aunque los primeros testigos del nacimiento de Jesús hubieran sido unos viajeros normales —agricultores o pescadores—, la referencia del recién nacido a David estaba suficientemente clara en las palabras del ángel que lo presentan como Mesías y subrayan que ha nacido en la ciudad de David. Que los destinatarios del mensaje sean pastores no añade mucho —pienso que nada— a la relación que entre Jesús y David establece el hecho de que los ángeles proclamen al recién nacido Mesías e hijo de la ciudad de David.

—Tampoco favorece a esta opinión —antes bien, la oscurece notablemente—, el argumento que trata de explicar la presencia de los pastores en nuestro relato por influjo de la tradición sobre *Migdal Eder*. Sugiere NESTLE ³² —y su opinión es aceptada por otros autores ³³— que Lc 2,8-20 habría identificado Belén con la Torre del Rebaño *Migdal Eder* —a la que hace referencia Miqueas 4,8 en contexto mesiánico— y, consiguientemente, habría sentido la necesidad de asociar un grupo de pastores al Mesías recién nacido en Belén.

Realmente hay en el Antiguo Testamento dos referen-

²⁹ Cf. 1 Sam 16,11; 17, 15.20.28.34.40; 2 Sam 7,8; Sal 78,70...

³⁰ Miq 5,3; Ez 34,23; 37,24.

³¹ Miq 5,1-3.

³² E. NESTLE, *Die Hirten von Bethlehem*, en ZNW 7 (1906) 257-259, y más brevemente *The Shepherds of Bethlehem*, en ExpTim 17 (1905-1906) 430s.

³³ Cf. R. LAURENTIN, *Structure et théologie de Luc 1-2* (Paris, Gabalda, 1948) p.86-88; K. G. GOETZ, *Zum Herdenturm von Bethlehem*, en ZNW 8 (1907) 70s; H. SAHLIN, *Der Messias und das Gottesvolk* (Upsala, Alqvist, 1945) p.210s; RAYMOND E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p.421-424.

cias a *Migdal Eder*. La primera en Gén 35,21 donde, tras narrar la sepultura de Raquel «en el camino de Efrata, o sea, Belén» (versículo 19), se refiere que «Israel partió y desplegó su tienda más allá de *Migdal Eder*» (v.21). El *Testamento de Rubén* 3,11, refiriéndose al mismo episodio, habla de «Eder, próximo a Efrata, en Belén». La otra referencia recurre en Miqueas 4,8 donde Yahveh promete reunir el rebaño disperso de Israel —como había prometido en 2,12— y apostrofa a Jerusalén, capital de la Monarquía, designándola con el curioso nombre: «Y tú, Torre del Rebaño (*Migdal Eder*), Ofel de la hija de Sión, va a venir, va a entrar en ti el dominio de antaño, la realeza de la Hija de Jerusalén». Se comprende que, ante esta libre acomodación poética del toponímico genesíaco, el *Targum del Pseudo Jonatán* apostille derásicamente Gén 35,21 diciendo: «La Torre del Rebaño (*Migdal Eder*), el lugar desde el cual se espera que el Rey Mesías se ha de revelar al final de los tiempos».

Todo parece indicar que Miq 4,6-5,3 hace ya, en función del Mesías davídico, un derás sobre la tradición recogida en Gén 35,19-21, derás que el Pseudo Jonatán se limita a repetir. El relato genesíaco ponía en relación de proximidad el lugar llamado *Migdal Eder* (Torre del Rebaño) con «el camino de Efrata, o sea Belén». En la redacción actual de Miqueas —sea cual fuere el grado de manipulación que se deba atribuir a sus editores— el profeta, al anunciar la futura restauración de Israel, habla de un descendiente davídico, oriundo, en cuanto tal, de la que llama también como Génesis 35,19 Belén Efrata (5,1), el cual reinará en el «Ofel de la Hija de Sión», verdadera «Torre del Rebaño» (4,8) donde Yahveh piensa reunir «a la oveja coja... a la perseguida y a la que había maltratado... haciendo de las cojas un Resto y de las alejadas una nación fuerte» (4,6-7), a las cuales «pastoreará con el poder de Yahveh» (5,3) el que ha de salir de Belén (5,1) como nuevo vástago de la dinastía davídica.

Aunque el *Pseudo Jonatán* no fuera anterior al relato lucano, la asociación Belén-Torre del Rebaño *Migdal Eder* en torno a la figura del Mesías podía estar clara en el Judaísmo a partir de la edición del libro de Miqueas. Y en base

a este derás del profeta de Moréset se hizo tópica la imagen pastoril para expresar la función del futuro Mesías descendiente de David. Así aparecerá más tarde en Ez 34,23 y 37,24.

No entiendo bien la postura de BROWN³⁴ que parece atribuir a Lucas haber trasladado a Belén la identificación con Migdal Eder que Miqueas habría situado en Jerusalén. De hecho, la identificación de Migdal Eder con Jerusalén es en la pluma de Miqueas una simple figura poética que ve relacionados con el futuro Mesías tanto la ciudad Belén Efrata (5,1) como el topónimo Migdal Eder entendido metafóricamente (4,8).

Pero no acierto a ver la influencia que se atribuye a la tradición de Migdal Eder para explicar la presencia de *pastores* en el relato lucano. Fuera del término *Rebaño* que forma parte del célebre topónimo, nada hay en Gén 35,21 ni en Miq 4-5 que exija la presencia de estos pastores en Lc 2,8-20. En Gén, *Migdal Eder* es un lugar geográfico sin más. En el derás de Miqueas pasa a ser una simple metáfora para designar el Resto de Israel (= Rebaño) sobre el cual hará de pastor el Mesías davídico, oriundo de Belén. No se trata en el pasaje profético de *pastores*, sino de *un único pastor*, cosa que más expresamente afirma Ez 34,23; 37,24. La presencia de pastores en el relato del Nacimiento no constituye para el lector un dato indicativo de que el Niño del pesebre vaya a ser el Pastor davídico esperado. Lo menos que cabría decir es que el autor de Lucas 2,8-20, si introdujo a los pastores por influjo de Miq 4,8, lo hizo muy torpemente y, lejos de aclarar, oscureció el pasaje profético³⁵.

³⁴ O.c., p.423.

³⁵ A la base de esta relación que se cree descubrir entre *Migdal Eder* y Lc 2,8-20 está un pasaje de la Misnah (*Shekalim* 7,4) donde se habla de unos animales encontrados entre Jerusalén y Migdal Eder (cerca de Belén) que fueron empleados para un sacrificio en el templo. A. PLUMMER, *A critical and exegetical Commentary on the Gospel according to s. Luke* (Edinburgh, Clark, 1901) p.54 deduce que había en las cercanías de Belén —y a éstos se referiría Lucas— pastores de rebaños sagrados con destino a los sacrificios del Templo. Pero *Shekalim* parece referirse a animales escapados de Jerusalén. De todas formas, esta mención de *Migdal Eder* puso la pista a los estudiosos que creen encontrar en Gén 35,21 —y más concretamente en Miq 4,8— la clave del simbolismo de los pastores en Lc 2,8-20.

Pienso que los pastores constituyen un *elemento totalmente verosímil* en el relato lucano del Nacimiento. Este tiene lugar en Belén, tradicionalmente tierra de pastores desde los tiempos de David hasta nuestros días. Si de alguna manera toman parte en el acontecimiento vecinos de Belén, es razonable y lógico que intervengan pastores.

Para JEREMIAS ³⁶ los pastores forman parte de la tradición que hace nacer a Jesús en un establo, ya que lógicamente —según él— dicho establo debía ser propiedad de pastores.

No parece haber sido ésta la razón de su presencia en el relato lucano. Ni es cierto que φάτνη en Lc 2,7.12.16 signifique necesariamente *casa de ganado* y exija situar el nacimiento de Jesús en una dependencia de ese tipo; ni se prueba que los propietarios de un establo tuvieran que ser pastores (no necesariamente lo es el que suelta ἀπο τῆς φάτνης el buey o el asno para llevarlos a abreviar, según Lc 13,15); ni, sobre todo, se deja entrever que los pastores de Lc 2,8-20 fueran los propietarios del lugar donde encuentran a Jesús.

Lo más probable es que intervienen pastores en el relato porque históricamente tuvieron algo que ver con el acontecimiento y así lo recogía la tradición original —acaso el testimonio de María— que el autor de Lucas 1-2 incorporó a su narración.

Aun en la hipótesis de que su presencia forme parte del legítimo artificio literario de Lc 2,8-20, habría que decir que el autor los eligió sin duda porque resultaba verosímil su inserción, aparte de que *enmarcaban oportunamente* la profesión pastoril del David histórico (1 Sam 16,11; 17,15.20.28.34.40; 2 Sam 7,8; Sal 78,70...) y la función que los profetas atribuyen metafóricamente a su descendiente el Mesías (Miq 5,3; Ez 34,23; 37,24...).

La descripción que de los pastores hace el versículo 8 sitúa el episodio por la noche:

Καὶ ποιμένες ἦσαν ἐν τῇ χώρᾳ τῇ αὐτῇ ἀγραιοῦντες καὶ φυλάσσοντες φυλακὰς τῆς νυκτὸς ἐπὶ τὴν ποιμνὴν αὐτῶν.

³⁶ J. JEREMIAS, art. ποιμήν en KITTEL, *Theologisches Worterbuch zum Neuen Testament* (Stuttgart, Kohlhammer, 1959), vol.VI, p.484-501, concretamente p.490.

El término ἀγροαυλοῦντες es hapaxlegómenon en todo el Nuevo Testamento y no se encuentra jamás en los LXX. En griego clásico significa *pasar la noche* (o simplemente, *vivir, habitar*) *al descampado, en el campo*. DELITZSCH retraduce לָנִים בַּשָּׂדֶה³⁷.

La expresión φυλάσσειν φυλακὰς es clásica con el sentido de *montar la guardia*³⁸. Pero a su vez responde al frecuente hebreo מִשְׁמַר (ה) שָׁמֶר que los LXX traducen de cuatro formas: φυλάσσειν τὰς φυλακὰς en Núm 3,7; φυλάσσειν φυλακὰς en Núm 8,26; φυλάσσειν τὴν φυλακὴν en Núm 1,53; 4 Re 11,6.7; y φυλάσσειν φυλακὴν en 4 Re 11,5. (Por lo general emplean el artículo cuando el TM pone הָ, y lo suprimen en caso contrario; el plural, en cambio —φυλακὰς; τὰς φυλακὰς—, en la versión alejandrina es de claro influjo griego, porque el TM emplea siempre el singular.) Lucas 2,8 usa el plural sin artículo.

Pienso que Delitzsch³⁹ no está acertado al retraducir este pasaje: וְשָׁמְרִים אֶת מִשְׁמֶרֶת הַלַּיְלָה. El plural no recurre nunca en este modismo hebreo, y la ausencia de artículo en hebreo hace innecesario el הָ. En lugar del participio normal, sería más hebreo el constructo. Sería preferible traducir מִשְׁמֶרֶת הַלַּיְלָה וְשָׁמְרִי בַּשָּׂדֶה לָנִי al estilo de 4 Re 11,5: בְּאֵי הַשָּׁבֶת וְשָׁמְרִי מִשְׁמֶרֶת.

La expresión hebrea שָׁמֶר מִשְׁמֶרֶת recurre al menos 37 veces en el Antiguo Testamento⁴⁰. *Siempre en contexto levítico y cultural*. Unas 30 veces se refiere formalmente a sacerdotes o levitas. En Núm 9,19.23 se trata del pueblo en general, pero con referencia al culto a Yahveh. Lo mismo sucede en 3 Re 2,3, donde David encarga a Salomón observar el cul-

³⁷ FRANZ DELITZSCH, *Hebrew New Testament* (London, Lowe and Brydone, 1954).

³⁸ A. BAILLY, *Dictionnaire grec-français* (Paris, Hachette) aduce *sub voce*, como testimonios de su empleo, XEN., *Anab.* 5,1,2; PLAT., *Leg.* 758d.

³⁹ Obra citada.

⁴⁰ Núm 1,53; 3,7(bis).8.28.32.38(bis); 8,26; 9,19.23; 18,3(bis).4.5(bis); 31,30.47; 3 Re 2,3; 4 Re 11,5.6.7; 2 Crón 13,11; 23,6; Neh 12,45(bis); Ez 40,45.46; 44,8(bis).14.15.16; 48,11. Los LXX traducen τὰς φυλακὰς en Núm 3,7.8.28.32; 18,3.4.5; 31,30.47; 1 Crón 23,32; 2 Crón 13,11; Ex 44,15.16; 48,11 (al que hay que añadir 1 Crón 9,19 donde se habla de guardar הַסִּפִּים y הַמְכוֹא); emplean φυλακὰς sin artículo en Núm 8,26; 2 Crón 23,6; Neh 12,45 y Ez 44,8.14; usan τὴν φυλακὴν en Núm 1,3; 9,19.23; 4 Re 11,6.7; Ez 40,45.46; 44,8; y finalmente φυλακὴν en 3 Re 2,3; 4 Re 11,5.

to a Yahveh. En 4 Re 11,5.6.7 se trata de los mercenarios carios a los que el Sumo Sacerdote encarga custodiar el Templo y la Casa del Rey para proceder a la entronización de Joás. Y, finalmente, en 2 Crón 23,6 se manda cumplir el precepto de no entrar en el Templo a los que no sean levitas.

Esta clara resonancia sacerdotal me confirma en la procedencia levítica de nuestro relato. El autor de nuestro pasaje se «identifica» con los pastores que desde el primer momento reconocen a Jesús como Mesías.

No se ve razón especial alguna que pudiera inducir a situar artificiosamente el episodio en la noche. Tal vez pertenece al núcleo original histórico de la tradición sobre el nacimiento. BROWN⁴¹ deduce de ahí que los que consideran histórico el dato deben situar el nacimiento de Jesús entre los meses de marzo y noviembre, que es cuando los pastores pueden dormir al sereno con sus rebaños. Las condiciones climáticas de Palestina y concretamente de Belén no son, sin embargo, tan extremosas que exijan una datación tan limitada.

EL MENSAJE ANGÉLICO

La aparición y el mensaje del ángel (v.9-12) siguen rigurosamente el esquema de las angelofanías de anuncio divino, con pequeñas variantes.

El mensajero es un indeterminado ἄγγελος Κυρίου sin nombre concreto, cuya aparición se describe con la fórmula clásica ἐπέστη αὐτοῖς, que Lucas emplea frecuentemente en el sentido de *hacerse presente* y cuatro veces para indicar apariciones sobrenaturales (Lc 2,9; 24,4; Hech 12,7; 23,11).

Para subrayar el carácter teofánico de la angelofanía se añade que δόξα Κυρίου περιέλαμψεν αὐτούς. La δόξα Κυρίου (כבוד יהוה) es en la tradición sacerdotal el signo característico de la presencia de Yahveh (cf. Ex 24,10; 40,34s...).

⁴¹ RAYMOND E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p.401.

¿Será mucho ver en esta preferencia por la terminología sacerdotal otro indicio de la procedencia levítica del autor de Lucas 1-2? En todo caso, el valor teofánico de la aparición angélica queda muy claro. El verbo περιλάμπειν es en el Nuevo Testamento exclusivo de Lucas, que lo emplea aquí y en Hech 26,13 hablando de la luz que envolvió a Saulo en la aparición del camino de Damasco.

El temor tópico que en las teofanías (o angelofanías) invade a los destinatarios de la aparición se expresa aquí con una frase típicamente hebrea ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν (= וַיִּירָאוּ יִרְאָה גְדוֹלָה). Así recurre por dos veces en el TM de Jon 1,10 y 16 cuando los marineros descubren que Jonás huía de Yahveh y cuando, al arrojarlo al mar, éste recobra su calma. (Los LXX traducen el versículo 10 con acusativo φόβον μέγαν mientras que en el 16 emplean dativo φόβῳ μεγάλῳ.) En 1 Mac 10,8 se lee que los judíos adictos a Jonatán ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν, cuando oyeron leer la carta de Demetrio que autorizaba a Jonatán para reunir tropas contra Alejandro Epífanes de Tolemaida. Finalmente, en Mc 4,41 —con claro derás de Jon 1,16— los discípulos, cuando Jesús calma la tempestad, ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν. Salvo en el caso de 1 Mac, la fórmula recurre siempre para indicar el estupor ante algo preternatural. Se comprende, por tanto, que lo emplee el autor de Lucas 2,9 para expresar la turbación de los pastores ante la aparición del ángel.

La fórmula tranquilizadora es asimismo clásica en las teofanías⁴²: No deben temer, porque el ángel les trae un buen anuncio.

El *mensaje* (v.10-11) no sólo señala el clímax al que se ordena el episodio de los pastores, sino que encierra el *theologoumenon* de todo el relato del Nacimiento.

Su función en la *dinámica* del relato no es tanto histórica cuanto catequética. Pudiera ser reflejo de una real aparición angélica, pero también cabe que sea un artificio literario de carácter haggádico para «sensibilizar» la enseñanza teológica revelada sobre la naturaleza de ese niño, cuyo

⁴² Cf. SALVADOR MUÑOZ IGLESIAS, *Los anuncios angélicos previos en el Evangelio lucano de la Infancia* (Madrid, BAC, 1986) p.106.162.

nacimiento histórico se está relatando. Para el creyente judío-cristiano, que acepta como revelada la categoría mesiánica salvífica del Jesús histórico, *reconocido* desde el momento de la Resurrección como Hijo de Dios y Señor, es evidente que ya era tal desde el día en que nació. Acaso nadie lo dijo entonces. Y el autor de Lucas 1-2 al recoger los datos de la tradición histórica sobre aquel acontecimiento, careciendo del soporte narrativo histórico del que siempre ha necesitado el pueblo hebreo para formular sus creencias, y dado que no tiene costumbre de formular éstas en abstracto, recurre al procedimiento del midrás haggádico. Preocupado por la teología —mucho más que por la historia— coloca en labios de un ángel la formulación de su creencia. Con ello manifiesta su convencimiento sobre el origen revelado de esta fe, y da por sentado que ha sido Dios quien ha producido el acontecimiento.

El ángel comunica a los pastores un anuncio feliz, que causará grande alegría a todo el pueblo, y es que *acaba de nacer* para ellos en la Ciudad de David un niño, a quien corresponden los títulos de Salvador, Cristo y Señor. Y la prueba será que encontrarán un niño envuelto en pañales y recostado en un pesebre.

El verbo usado para designar el acto anunciador es εὐαγγελίζειν, el mismo empleado por Gabriel en Lc 1,19 al responder a la pregunta de Zacarías: ἀπεστάλεν λαλῆσαι πρὸς σε καὶ εὐαγγελίσασθαί σοι ταῦτα⁴³. Aquí introduce el contenido del mensaje, que es calificado de gran alegría: εὐαγγελίζομαι ὑμῖν χαρὰν μεγάλην.

El tema de la alegría invade el Evangelio de la Infancia de Lucas. Juan será para su padre χαρὰ καὶ ἀγαλλίασις y muchos en su nacimiento χαρήσονται (Lc 1,14). María debe alegrarse χαῖρε (Lc 1,28). Cuando saluda a Isabel, ésta asegura que al oírla ἐσκίρτησεν ἐν ἀγαλλίασει τὸ βρέφος ἐν τῇ κοιλίᾳ μου (Lc 1,44). La Virgen canta que ἡγαλλίασεν τὸ πνεῦμα μου ἐπὶ τῷ Θεῷ τῷ σωτῆρί μου (Lc 1,47). Y efectivamente, cuando nace el Bautista, los vecinos y parientes de Isabel συνέχαιρον αὐτῇ (Lc 1,58). Pero el centro y la cau-

⁴³ R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p.425 relaciona este εὐαγγελίζομαι de Lc 2,10 con Is 52,7 y 61,1.

sa de toda esta alegría debe ser el Niño nacido en Belén. Su futuro nacimiento era lo que debía alegrar y de hecho alegraba el corazón de su Madre. Y los saltos de gozo del Bautista en el seno de Isabel los causó la presencia de Jesús en el seno de la Virgen. La alegría, que por el nacimiento de Juan era restringida familiar y geográficamente (σοι, πολλοὶ, περίοικοι καὶ οἱ συγγενεῖς), por el nacimiento de Jesús afectará παντὶ τῷ λαῷ.

Algunos exageran el alcance de esta última expresión sosteniendo que se refiere al mundo entero o al menos a todos los que —judíos y paganos— forman el nuevo pueblo de Dios.

En el *mundo entero* pensaron —como hemos visto más arriba ⁴⁴— las versiones siríacas sinaítica y pesitta que, en lugar de traducir *l'kuleh 'ammā'*, tradujeron *l'kuleh 'ālmā'*. No sabríamos decir si hubo intento de universalizar o si los traductores tuvieron delante una versión aramea כנען וכל, que puede significar ambas cosas: pueblo o mundo. En todo caso, la lección griega original es sin duda alguna παντὶ τῷ λαῷ que en el contexto y en un parlamento dirigido a pastores judíos no puede significar otra cosa que el pueblo hebreo, el único que abrigaba la esperanza del Mesías cuya llegada se anuncia. La misma frase con el mismo significado restringido recurre en Hech 5,34, donde se dice que Gamaliel era τίμιος παντὶ τῷ λαῷ, evidentemente *para todo el pueblo judío*.

Piensan otros ⁴⁵ que el autor se refiere al *nuevo pueblo de Dios en el que se han integrado los paganos convertidos*, según la expresión de Santiago: ὁ Θεὸς ἐπεσκέψατο λαβεῖν ἐξ ἐθνῶν λαὸν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ (Hech 15,14: cf. 18,10). Pero nada en el contexto de Lc 2,10 autoriza a suponer que las palabras del ángel sobrepasen el alcance antropológico que la frase podía tener en la comprensión de los pastores ⁴⁶. Histórica-

⁴⁴ Véase más arriba, p.108.

⁴⁵ Cf. K. H. RENGSTORF, *Die Weihnachtserzählung des evangelisten Lukas*, en «Stat Crux dum volvitur orbis»: Festschrift H. Lilje (Berlin, Lutherisches Verlagshaus, 1959) p.15-30; H. H. OLIVER, *The lucan Birth Stories and the Purpose of Luke-Acts*, en NTS 10 (1963-64) 202-226.

⁴⁶ Cf. S. G. WILSON, *The Gentiles and the gentile Mission in Luke-Acts*, New Testament Studies Monograph Series, 23 (Cambridge University Press, 1973) p.34s.

mente el nacimiento de Cristo ha sido y será causa de inmensa alegría para todos los creyentes —judíos o paganos— que vean en El al Hijo de Dios, Salvador de la Humanidad. Muchos, incluso, sin llegar a esa fe, saludarán con gozo la aparición del que consideran un ejemplar humano extraordinario. Pero el autor de Lucas 2,10 piensa en el pueblo depositario y conocedor de las promesas mesiánicas. Y no dice que todos los que lo forman se alegrarán; lo que afirma es que tienen motivos para ello.

El *ὅτι* que introduce el mensaje-anuncio puede ser causal («porque») o simplemente explicativo («que») ⁴⁷: el nacimiento de Cristo es la buena noticia que se anuncia y la causa de la alegría que esa buena noticia está llamada a producir.

Al anuncio afirma el nacimiento de un Niño al que se dan los títulos de *σωτήρ*, *χριστός* y *Κύριος*, añadiendo dos determinaciones sobre el tiempo (*σήμερον*) y el lugar (*ἐν πόλει Δαυίδ*).

La *indicación temporal* es un caso más de circunstancia aparentemente banal, pero en la que se tiene la impresión de que el autor pone especial acento. WINTER ⁴⁸ se imagina que alude a una fantástica fiesta pastoril en Belén, que habría coincidido con el nacimiento de Jesús. ERDMANN ⁴⁹ piensa en un subrayado litúrgico cristiano para destacar la importancia de la Fiesta del Nacimiento de Cristo. Pero la fiesta aniversario del Nacimiento de Jesús sólo se introduce en la Iglesia a mediados del siglo IV. BROWN ⁵⁰ considera el término (*σήμερον*) como especialmente lucano, y cree ver en nuestro caso una intención de afirmar la escatología realizada, tan cara al Tercer Evangelista. En otro lugar sugiere que el *σήμερον* de Lc 2,11 se relaciona con el Salmo 2,7 (*ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε*) que se aplica a la Resurrección.

⁴⁷ PAUL WINTER, *ὅτι recitativum in Lk 1,25.61; 2,23*, en ZNW 46 (1955) 261-263.

⁴⁸ P. WINTER, *On the margin of Luke I-II*, en «Studia Theologica» 12 (1958) 103-107, concretamente p.105.

⁴⁹ G. ERDMANN, *Die Vorgeschichten des Lukas- und Matthäus Evangeliums und Vergils vierte Ekloge* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testament, 47) (Göttingen, Vandenhoeck, 1932) p.18s.

⁵⁰ RAYMOND E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p.402-424.

ción en Hech 13,33 y al Bautismo de Jesús en Lc 3,22 según el texto occidental D⁵¹.

Personalmente pienso que el énfasis puesto en el σήμερον responde a una polémica implícita contra la idea comúnmente admitida de que el Mesías sólo habría de ser conocido y aclamado en su edad adulta. Todo el Evangelio de la Infancia es clara réplica a esa creencia popular: El Mesías es lo que es, y debe ser proclamado tal, ya desde el día de su Nacimiento. Así lo hacen los ángeles y los pastores. De ahí el interés del mensajero —y del autor al hacerle decir lo que dice— por subrayar que el Mesías *acaba de nacer*. Y por eso la señal será que lo encontrarán *envuelto en pañales*, como suelen estar los niños recién nacidos.

La *expresión local* (ἐν πόλει Δαυίδ) señala claramente en el contexto la aldea de Belén, como expresamente se dijo en Lc 2,4 (εἰς πόλιν Δαυίδ ἧτις καλεῖται Βεθλεέμ) y como se confirma por Lc 2,15 donde los pastores deciden ir ἕως Βηθλεέμ para cerciorarse de lo que les ha dicho el ángel. La sustitución del nombre (Βηθλεέμ) por la equivalencia πόλις Δαυίδ quiere subrayar, sin duda, la ascendencia davídica del Mesías recién nacido. Y la razón para designar a Belén como Ciudad de David es el hecho de haber nacido en ella el famoso fundador de la dinastía (1 Sam 17,12; 20,6.28). No creo que se pueda atribuir a Lucas —como algunos piensan— el haber trasladado a Belén el título de πόλις Δαυίδ antes propio de Jerusalén. Los frecuentes textos viejotestamentarios que emplean el título πόλις Δαυίδ (רִיגְרִיגְרִיגְ) hablando de Jerusalén⁵² no designan jamás con él la *ciudad entera*, sino sólo la colina del Ofel o Monte Sión, entre los valles formados por los torrentes del Cedrón y del Tyropeón, siempre contraponiéndola al resto de la Ciudad. Por supuesto, nada dice en favor de ese imaginado traslado por parte de Lucas, la expresión ἀνέβη en Lc 2,4 como fórmula clásica de viaje de peregrinación a Jerusalén, subyacente en el original prelucano⁵³. La fórmula típica de

⁵¹ Ibid., p.425.

⁵² Véanse 2 Sam 5,7.9 (= 1 Crón 11,5.7); 6,10.12.16 (= 1 Crón 13,13 y 15,29); 3 Re 3,1; 8,1; 9,24; 11,27; 1 Crón 15,1; 2 Crón 32,5; Is 22,9; Neh 12,37.

⁵³ R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p.396-423.

peregrinación a la Ciudad Santa (ἀναβαίνειν - עלה - subir) tenía su fundamento geográfico (la elevación de Jerusalén sobre el resto de Palestina). Por ello cualquier ruta que hubiera de pasar por la Capital (y tal era la de Nazaret a Belén) tenía que *subir*.

La fórmula con la que el ángel anuncia a los pastores el nacimiento del hijo de María (ἐτέχθη ὑμῖν, que Delitzsch retraduce לכם ילד ליום כי) recuerda el pasaje de Is 9,5 donde se canta: παῖδιον ἐγεννήθη ἡμῖν = כי ילד לנו ⁵⁴. La clara alusión derásica al poema del Emmanuel se evidencia en el *dativum commodi* (ὑμῖν - ἡμῖν) que se mantiene en Lc 2,11 como dirigido a los pastores, a pesar de que en el versículo anterior se presenta a *todo el pueblo* como beneficiario del nacimiento que se anuncia.

Los tres títulos que siguen (σωτήρ - χριστός - κύριος) sustituyen evidentemente a los de Is 9,5b, que —tomados de las fórmulas de entronización de los Faraones— son allí aplicados al Emmanuel como epítetos o atributos mesiánicos. El autor de Lucas 1-2, en el contexto de fe de la primitiva comunidad judío-cristiana de Jerusalén está habituado a designar a Jesús Resucitado con estos tres nuevos títulos que para él describen con mayor precisión que los de Isaías 9,5 la verdadera naturaleza y función del Mesías. Tales títulos no son —como en el famoso poema isaiano— simples nombres simbólicos. La experiencia vivida testimonia que son atributos reales de Jesús, que expresan su propio ser y lo identifican. Para el autor de Lucas 1-2 la atribución de estos tres títulos al Niño recién nacido constituye la profesión de fe que sintetiza el contenido catequético de todo el relato sobre el Nacimiento.

ALCANCE DE LOS TÍTULOS σωτήρ - χριστός - κύριος

Comencemos comprobando que los tres títulos se aplicaban a Cristo en la primitiva comunidad cristiana.

Flp 3,20 proclama que los cristianos somos ciudadanos

⁵⁴ Una vez más la concordancia es mayor en el presunto texto hebreo subyacente que entre el griego de Lucas y el de los LXX. Decididamente, el autor de Lucas 1-2 no *imita* a los LXX.

del cielo ἐξ οὗ καὶ σωτῆρα ἀποδεχόμεθα Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν. Y en Hechos Pedro reclama para Jesús Resucitado estos mismos títulos: γινωσκέτω πᾶς οἶκος Ἰσραὴλ ὅτι καὶ κύριον αὐτόν καὶ Χριστόν ἐποίησεν ὁ Θεός, τοῦτον τὸν Ἰησοῦν ὃν ὑμεῖς ἐσταυρώσατε (Hech 2,36); τοῦτον ὁ Θεὸς ἀρχηγὸν καὶ σωτῆρα ὕψωσεν τῇ δεξιᾷ αὐτοῦ (Hech 5,31).

Sería superfluo aducir los numerosos pasajes del libro de los Hechos y de los escritos apostólicos donde se designa a Jesús con estos títulos, bien llamándole continuamente Κύριος, bien atribuyéndole la salvación, bien considerándolo χριστός hasta el extremo de generalizar su nombre en forma compuesta Χριστός Ἰησοῦς.

Pero interesa descubrir el alcance que estos títulos adquieren en los labios y en la pluma de los autores del Nuevo Testamento.

1. Σωτήρ (en hebreo *ישימו*) es título frecuente de Dios en el Antiguo Testamento⁵⁵ donde por cierto no se aplica nunca al Mesías, aunque se dice frecuentemente de los libertadores del pueblo de Israel que en nombre de Dios y por orden suya salvaron a los israelitas en determinadas circunstancias⁵⁶.

El Nuevo Testamento lo emplea como título de Jesús en boca de los samaritanos: οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ Σωτὴρ τοῦ κόσμου (Jn 4,42; 1 Jo 4,14); en labios de Pedro (Hech 5,31) y de Pablo (Hech 13,23); en numerosos pasajes del Corpus Paulinum (Ef 5,23; Flp 3,20; 2 Tim 1,10; Tit 1,4; 2,13; 3,6) y en la 2 Pe 1,1.11; 2,20; 3,18. En muchos de estos casos parece evidente el juego de palabras con el nombre de Jesús que en hebreo significa «Dios es salvación»⁵⁷.

⁵⁵ Cf. Sal 24,5; 26,1; 34,3; 61,3.7; 64,6; 78,9; Is 12,2; 17,10; 43,3.11; 45,15.21; 60,16; 62,11; 63,8; Jer 14,8; Miq 7,7; Hab 3,18; 1 Sam 10,19; Dt 32,15; 1 Mac 4,30; Sab 16,7; Ecl 51,1; Prov 4,22; Jud 9,11.

⁵⁶ En esta línea son llamados σωτήρ (*ישימו*) Otniel (Jue 3,9) y Ehud (Jue 3,15). Y *ישימו* llama el TM de Is 19,20 al Libertador que los LXX traducen ἀνθρωπὸν ὃς σώσει αὐτούς. De igual manera Neh 9,27, refiriéndose indudablemente a la época de los Jueces, canta a Yahveh que envió a los israelitas σωτῆρας (*ישימו*), que los salvaron ἐκ χειρὸς θλιβόντων αὐτούς.

⁵⁷ Sobre el título de σωτήρ véanse los artículos de DORNSEIFF en PAULY-WISSOWA, *Realencyclopaedie*, vol.V (1927) 1211ss, y de W. FORSTER, en KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* vol.VII (Stuttgart, Kohlhammer, 1964) 1004-1022, y los estudios de P. WENDLAND, Σωτήρ, en ZNW 5 (1904) 335ss; W. WAGNER, *Über σώζειν und seine Derivate in N.T.*, en

TAYLOR sostiene sin ningún fundamento que el empleo del título en favor de Cristo es poco frecuente porque el habitual uso pagano del mismo lo hizo sospechoso y poco simpático a los cristianos⁵⁸.

En realidad su empleo no es tan escaso.

Equivalentemente se presenta con frecuencia a Jesús como causa de la σωτηρία. El padre del Bautista saluda su llegada como la de un κέρας σωτηρίας de la casa de David (Lc 1,69), que será σωτηρίαν ἐξ ἐχθρῶν ἡμῶν καὶ ἐκ χειρὸς πάντων τῶν μισούντων ἡμᾶς (Lc 1,71), al cual ha de preceder Juan el Bautista τοῦ δύναι γινῶσιν σωτηρίας τῷ λαῷ αὐτοῦ ἐν ἀφέσει ἁμαρτιῶν αὐτῶν (Lc 1,77). El autor de la Carta a los Hebreos llama a Jesús ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας (Heb 2,10) y αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου (Heb 5,10). Y expresamente asegura San Pedro que no hay salvación fuera de él: καὶ οὐκ ἔστιν ἐν ἄλλῳ οὐδενὶ ἡ σωτηρία, οὐδὲ γὰρ ὄνομά ἐστιν ἕτερον ὑπὸ τὸν οὐρανὸν τὸ δεδομένον ἐν ἀνθρώποις ἐν ᾧ δεῖ σωθῆναι ἡμᾶς (Hech 4,12). De hecho a través de él la conseguimos: Hech 13,22; 13,38; 1 Tes 5,9; 2 Tim 2,10; 3,15; Heb 9,28; 1 Pe 1,9s; 2,2...

Esta salvación, que en un primer estadio sigue describiéndose como la acción de los Libertadores del Antiguo Testamento (ἐξ ἐχθρῶν ἡμῶν καὶ ἐκ χειρὸς πάντων τῶν μισούντων ἡμᾶς: Lc 1,71), se identifica muy pronto con *la remisión de los pecados*: El autor del *Benedictus* la hace consistir ἐν ἀφέσει ἁμαρτιῶν αὐτῶν (Lc 1,77). En el mismo sentido Mt 1,21 explica la etimología del nombre de Jesús: αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν. Y Pablo en Antioquía de Pisidia describe el λόγος τῆς σωτηρίας

ZNW 6 (1905) 205ss; H. LIETZMANN, *Der Weltheiland* (Bonn 1909); W. STAERK, *Σωτήρ Die biblische Erlösungswartung als religionsgeschichtliches Problem*, vol.I (1933), vol.II (1938); V. TAYLOR, *The Names of Jesus* (London, 1954); O. CULLMANN, *Théologie du Nouveau Testament* (Neuchâtel, Delachaux-Niestlé, 1958) p.206-212. Sobre el valor del título en las religiones paganas especialmente místicas cf. E. B. ALLÔ, *Les dieux sauveurs du Paganisme gréco-romain*, en RScPhilTh 15 (1926) 5-34; G. HERZOG-HAUSER, *Σωτήρ Die Vorstellungen des Retters im altgriechischen Epos* (Viena 1931); K. PRUMM, *Der christliche Glaube und die altheidnische Welt* (Leipzig 1935); IDEM, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt. Hellenistisch-römische Geistesströmungen und Kultur mit Beachtung des Eigenleben der Provinzen* (Freib. in Brisg. 1943) p.339 n.1.

⁵⁸ V. TAYLOR, *The Names of Jesus* (London 1954) p.109.

ταύτης (Hech 13,26) diciendo: γνωστὸν οὖν ἔστω ὑμῖν, ἄνδρες ἀδελφοί, ὅτι διὰ τούτου ὑμῖν ἄφεσις ἁμαρτιῶν καταγγέλλεται καὶ ἀπὸ κἀντῶν ὧν οὐκ ἠδυνήθητε ἐν νόμῳ Μωϋσέως δικαιωθῆναι, ἐν τούτῳ πᾶς ὁ πιστεύων δικαιοῦται (v.38).

Conviene advertir, por último, que la σωτηρία atribuida a Jesús en el Nuevo Testamento incluye un elemento escatológico, la ἐπιφάνεια τῆς δόξης (Tit 2,13), que hace de la salvación objeto de esperanza como de algo que todavía no se posee en plenitud, sino que esperamos en herencia (Heb 1,14) ⁵⁹.

En cuanto a la antigüedad de la aplicación de este título a Cristo, CULLMANN piensa en Fil 3,20 como el texto más arcaico que lo contenga, y observa que en Palestina hubo de ser difícil que se convirtiera en título habitual de Jesús, puesto que añadido al nombre era una tautología ⁶⁰. No obstante, reconoce que el título tal como se atribuye a Cristo no delata ninguna influencia de la concepción helenista de σωτήρ, y que su empleo como atributo de Jesús hubo de ser espontáneo en los judío-cristianos que conocieran la etimología de su nombre ⁶¹.

Para los que creemos que Lucas 1-2 refleja un original hebreo, el origen judío-cristiano palestinese de la designación de Cristo como σωτήρ es algo plenamente confirmado por su empleo en Lc 2,11.

A la vista de estas resonancias —viejotestamentarias y cristianas— que el título σωτήρ encierra cuando se atribuye a Cristo, me parece absolutamente innecesario y fuera de lugar ver en nuestro pasaje de Lc 2,11 el influjo helenista de una réplica que tratara de contraponer la figura de Cristo a la de Augusto.

⁵⁹ ἐξ οὗ καὶ σωτῆρα ἀπεκδεχόμεθα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν (Fil 3,20) προσδεχόμενοι μακαρίαν ἐλπίδα (Tit 2,13); τοῖς αὐτὸν ἀπεκδεχομένοις εἰς σωτηρίαν (Heb 9,28); εἰς σωτηρίαν ἐτοιμὴν ἀποκαλυφθῆναι ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ (1 Pe 1,5). Por ello podía escribir San Pablo: τῇ γὰρ ἐλπίδι ἐσώθημεν (Rom 8,24).

⁶⁰ «... il est évident qu'en Palestine le titre de "Sauveur" ne pouvait pas devenir celui de Jésus, car alors on aurait dû répéter le nom propre "Jésus": à *Iêsous Sôter* correspond *Ieschoua Ieschoua*. Jésus ne pouvait donc être appelé Sauveur que là où l'on parlait grec». Así en *Théologie du Nouveau Testament* (Neuchâtel, Delachaux-Niestlé, 1958) p.212.

⁶¹ Ibid., p.208-210.

Así pensaron, entre otros, BULTMANN⁶², DIBELIUS⁶³, KÖHLER⁶⁴... Por su parte LEGRAND⁶⁵ sostiene que Lucas recogió aquí el estilo oral de la proclamación por heraldos de los nacimientos imperiales, o quizá la inscripción de Priene, cerca de Mileto⁶⁶, que trata de hacer comenzar el año con el día en que nació Augusto (23 de septiembre), ya que «cada uno puede considerar con razón este acontecimiento como el origen de su vida y de su existencia, como el tiempo a partir del cual no hay que arrepentirse de haber nacido... La providencia ha suscitado y embellecido maravillosamente la vida humana concediéndonos a Augusto... haciendo de él el benefactor de los hombres, nuestro *Salvador*, para nosotros y para los que vendrán detrás de nosotros. El día del nacimiento del divo ha sido para el mundo el comienzo de las buenas nuevas recibidas gracias a él (ἤρξεν δὲ τῷ κόσμῳ τῶν δι' αὐτὸν εὐαγγελί[ων] ἡ γενέθλιος] τοῦ θεοῦ).

BROWN, a pesar de que reconoce el uso frecuente de los títulos de Lc 2,11 en el primitivo kerygma cristiano, simpatiza con la idea de que Lucas imite reflejamente las fórmulas solemnes de la proclamación imperial⁶⁷. Y no le desagrade la opinión de SCHMITHALS⁶⁸ que ve en el doble atributo *χριστὸς* - *κύριος* la combinación de un título real judío con un título imperial.

Comprendo que pueda impresionar a estos autores la coincidencia en el título de *σωτήρ* asignado respectivamente por la inscripción de Priene a Augusto y por Lucas 2,11

⁶² R. BULTMANN, *Geschichte der synoptischen Tradition* (Göttingen 1967)⁷, p.325.

⁶³ M. DIBELIUS, *Jungfrauenssohn und Krippenkind*, en «Sitzungsberichte der heidelberger Akademie der Wissenschaften». Phil-hist. Klasse, 1931-32. 4 Abhandlung) p.73.

⁶⁴ L. KÖHLER, *Christus im Alten und im Neuen Testament*, en TZ 9 (1953) 241-259, concretamente p.42s.

⁶⁵ L. LEGRAND, *L'Évangile aux Bergers. Essai sur le genre littéraire de Luc 2,8-20*, en RB 75 (1968) 161-187, especialmente p.162-164.

⁶⁶ Véase el texto en W. DITTENBERGER, *Orientalis Graeci Inscriptiones Selectae* (Leipzig, Hirzel, 1930-1935), vol.II, n.458. La inscripción es del año 9 a.C.

⁶⁷ RAYMOND E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977), p.415s.

⁶⁸ W. SCHMITHALS, *Die Weihnachtsgeschichte Lukas 2,1-20*, en *Festschrift für Ernst Fuchs* (Tübingen, Mohr, 1973) 281-297, concretamente p.288.

a Jesús, así como el empleo del mismo término (εὐαγγελίων - εὐαγγελίζομαι) en ambos pasajes. BROWN cree descubrir otras dos coincidencias que le hacen pensar en imitación refleja por parte de Lucas: Como Augusto era el autor de la famosa *Pax Romana* o *Pax Augustea*, Cristo según el cántico de los ángeles (Lc 2,14) *trae paz* en la tierra a los hombres del divino beneplácito; y como el nacimiento del César debía señalar el *comienzo de una nueva Era* de bienestar para el mundo, el de Cristo señala en Lc 2,11 el *comienzo del hoy escatológico* (σήμερον) ⁶⁹.

Pienso que esta serie de semejanzas o parecidos son pura resultancia.

Autor evidente de la Pax Romana, Augusto es por ello saludado en la citada inscripción como *Salvador* de una sociedad hasta entonces azotada por continuas guerras; y los bienes que eso reportaba al mundo romano son llamados allí, en buen griego clásico, εὐαγγέλια. Cristo es llamado σωτήρ en la línea de la sotería bíblica, cuyas resonancias bélicas, frecuentes en el Antiguo Testamento, han quedado muy lejos en el Nuevo sustituidas por valores de orden puramente espiritual religioso trascendente. Como anuncio de esas realidades soteriológicas, el εὐαγγελίζομαι del ángel en Lc 2,11 tiene marcados ecos isaianos (cf. Is 52,7; 61,1), más en la línea de la acción del sujeto mensajero que en el sentido objetivo de la inscripción de Priene. La diferencia es aún más notable cuando se trata del distinto valor que ambos pasajes dan al término εἰρήνη, como creo haber demostrado en otro lugar ⁷⁰. Finalmente, no veo la referencia al *hoy escatológico*, que Brown cree descubrir en el adverbio σήμερον de Lc 2,11, cuyo verdadero alcance es para mí muy otro ⁷¹.

En definitiva, no veo razón para afirmar que el autor de Lc 2,11ss trate de contraponer, con el empleo de esos

⁶⁹ Ob. cit., p.424.

⁷⁰ S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los cánticos del Evangelio de la Infancia según San Lucas* (Madrid, Instituto «Francisco Suárez», del CSIC 1983) p.269-275.

⁷¹ Véase más arriba, p.89 y 128. Véase, sin embargo, B. PRETE, *Prospettive mesianiche nell'espressione σήμερον del Vangelo di Luca*, en *Il Messianismo*. Atti della XVIII Settimana Biblica (Brescia 1966), p.269-284, que insiste en el valor religioso del *hoy* bíblico y particularmente del empleo de σήμερον por parte de Lucas.

términos (σωτήρ - εὐαγγελίζομαι - εἰρήνη - σήμερον), la figura de Cristo a la de Augusto. En todo caso, no creo necesario con Bultmann, Dibelius, Köhler, Legrand, etc., pensar, por esa razón, en un origen helenístico de nuestro relato; ni siquiera, como propone BROWN⁷², en un retoque helenista a un mensaje compuesto por un judío-cristiano de habla semita. El pasaje tiene un indudable colorido semítico judío-cristiano palestinese, como el propio Brown reconoce. Un cristiano helenista, con el afán de hacer a Jesús más importante que Augusto, no se habría limitado a comunicar el anuncio de su nacimiento a unos pobres pastores de una aldea desconocida para el Imperio Romano, y a proclamar que el recién nacido iba a causar grande alegría al minúsculo y despreciado pueblo de los judíos. El retoque del cristiano helenista habría sido bien ridículo.

En otra línea, debe rechazarse la idea de que el título de σωτήρ fuera aplicado a Cristo, como opina RENGSTORF⁷³, por reacción-protesta de los cristianos contra la aplicación del mismo título a Esculapio. Ni siquiera puede aceptarse que los cristianos se lo atribuyeran a Jesús por sus continuas curaciones milagrosas, como pensó HARNACK⁷⁴. No se citará un solo caso en que Jesús fuera llamado *Salvador* después de una curación o en relación con ella. La única vez que en vida se le llama así según Jn 4,42, es en boca de los samaritanos junto a Sikar, cuando no se dice que hubiera hecho previamente curación alguna. Lo mismo ocurre con el resto de los pasajes del Nuevo Testamento, donde aparece el título: jamás se relaciona con curaciones de enfermedades. Sólo una vez (2 Tim 1,10) se le llama *Salvador* porque *destruyó la muerte...* ¡en sentido transcendente! La salvación que Jesús trajo —ya lo hemos visto— fue la liberación del pecado (Lc 1,77; Mt 1,21; Hech 5,31; 13,26-39; Tit 2,13s).

2. Χριστός (en hebreo משיח) es un título netamente

⁷² R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p.424, nota 51.

⁷³ K. H. RENGSTORF, *Die Anfänge der Auseinandersetzung zwischen Christuglaube und Asklepiosfrömmigkeit*, «Schriften der Gesellschaft z. Förderung der westfälischen Landesuniversität zu Munster», 30 (1953).

⁷⁴ A. HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, I (Leipzig, Hinrichs, 1915) p.115s.

judío, relacionado con la esperanza mesiánica del pueblo de Abraham. Como observa atinadamente CULLMANN ⁷⁵, es sorprendente que el título de *χριστός*, a cuya apropiación personal mostraba Jesús diplomáticas reservas, se haya convertido para la primitiva comunidad de sus seguidores en el título inseparable de su nombre (*Χριστός Ἰησοῦς* = Jesucristo), con tendencia a sustituirlo como apelativo personal. La razón hay que buscarla para el primer fenómeno en las implicaciones políticas, no asumidas por Jesús, que el término comportaba en labios de un sector muy numeroso de sus connacionales contemporáneos; y para el segundo, en el convencimiento que la primera comunidad cristiana albergaba de que Jesús cumplía las esperanzas mesiánicas del Antiguo Testamento, y como tal debía ser presentado al pueblo judío.

Es un título, por tanto, cuyo origen judío-cristiano nadie pone en duda ⁷⁶. Se usó en el Antiguo Testamento para designar a los hombres cuya misión especial por parte divina era acompañada de un rito de unción: el Rey (1 Sam 9,16; 10,1; 16,13; 24,7; 26,9; 2 Sam 1,14; 2,4; 3 Re 1,39; 4 Re 9,6...), el sacerdote (Ex 28,41...), o el Profeta (3 Re 19,16). En el cristianismo primitivo designa el conjunto de la obra salvadora de Jesús con especial referencia al cumplimiento de las promesas viejotestamentarias y con marcada tensión al reinado escatológico del Mesías: *ὅς μετασχηματίζει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ δύνασθαι αὐτὸν καὶ ὑποτάξαι αὐτῷ τὰ πάντα* (Flp 3,21).

Tal es, con toda certeza, el alcance del título en nuestro pasaje (Lc 2,11). Carecemos de elementos en el contexto inmediato para precisar en qué medida el autor de Lu-

⁷⁵ OSCAR CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament* (Neuchâtel, Delachaux-Niestlé, 1958) p.98. Se ocupa del título *χριστός* en las p.97-117.

⁷⁶ Otra cosa es su empleo como nombre propio de Jesús de Nazaret. Para CULLMANN, ob. cit. en la nota anterior, p.115, tal uso significa que «la conception spécifiquement juive du Messie est en regression. Cette évolution a dû se produire en particulier sur le terrain des communautés hellénistiques, où il n'existait pas d'intérêt messianique au sens originel du terme». Pienso, sin embargo, que ni debe minimizarse la capacidad judío-cristiana para asimilar el auténtico mesianismo de Jesús, ni se ve por qué en medios puramente helenistas interesaba designar a Jesús con un nombre tan típicamente judío como el de *χριστός*.

cas 1-2 compartía —o había superado ya— las connotaciones políticas con que el Judaísmo teñía sus esperanzas mesiánicas; pero en otros momentos (*Benedictus*, Anunciación a Zacarías y a María) le hemos visto profundamente anclado en las descripciones proféticas del Antiguo Testamento, aunque aceptando la novedad de su realización en Cristo. Lo mismo cabe pensar en nuestro caso.

3. El tercer título que el ángel asigna al Niño recién nacido es el de κύριος⁷⁷. Atribuido a Yahveh en los LXX como traducción griega del divino *tetragrámmaton*, se aplica frecuentemente a Cristo en el Nuevo Testamento.

Recurre en Lc 1-2 hasta 27 veces, en 25 de las cuales se refiere claramente a Yahveh. Las otras dos —aquí (Lc 2,11) y en labios de Isabel (Lc 1,43)— hacen referencia a Jesús recién nacido o en el vientre de su madre respectivamente⁷⁸.

Piensa DIBELIUS que Lucas añadió ὅς ἐστιν χριστός

⁷⁷ A propósito del título κύριος, aplicado a Cristo, la bibliografía es muy abundante. Pueden verse, entre otros; W. BOUSSET, *Kyrios Christos* (Göttingen 1921)² (la primera ed. de 1913); *Jesus der Herr* (Göttingen 1916); LUCIEN CERFAUX, Art. *Seigneur*, en DBS V, 200-228; *Le titre Kyrios et la dignité royale de Jésus*, en RScPhT 11 (1922) 40-71; 12 (1923) 127-153; *Le nom divin Kyrios dans la Bible*, en RScPhT 20 (1931) 27-51; *Adonai et Kyrios*, en RScPhT 20 (1931) 417-452; OSCAR CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament* (Neuchâtel, Delachaux-Niestlé, 1958), p.169-205; JEAN DANIELOU, *Christos Kyrios. Une citation des Lamentations de Jérémie dans les Testimonia*, en RecSR 39 (1951) 338-352; E. VON DOBSCHUTZ, Κύριος Ἰησοῦς, en ZNW 30 (1931) 97-123; J. A. FITZMYER, *Der semitische Hintergrund des neutestamentlichen Kyriostitels*, en *Jesus Christus in Histoire und Theologie* (Festschrift für Heinz Conzelmann) (Tübingen, Mohr, 1975) p.267-298. Yo cito la traducción inglesa que bajo el título *The semitic Background of the New Testament Kyrios-Title* reproduce Fitzmyer en su obra *A Wandering Aramean* (Missoula, Scholars Press, 1979) p.115-142; J.-A. FITZMYER, *New Testament Kyrios and Maranatha and their aramaic Background*, en *To Advance the Gospel* (New York, Crossroad, 1981) p.218-235; W. FORSTER, *Herr ist Jesus* (Gütersloh 1924); FORSTER-QUELL, art. κύριος, en KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol.III (Stuttgart, Kohlhammer, 1938) 1038-1094; HUBY, *Le Seigneur Jésus*, en RecSR 5 (1914) 544-580; P. E. LANGEVIN, *Jésus Seigneur et l'Eschatologie. Exégèse de textes prepaulines* (Bruges-Paris, 1967); I. DE LA POTTERIE, *Le titre Kyrios appliqué à Jésus dans l'Évangile de Luc*, en *Mélanges bibliques en hommage à Beda Rigaux* (Gembloux, Duculot, 1970) p.117-146; VICTORIANO LARRAÑAGA, *El nombre sobre todo nombre dado a Jesús desde su Resurrección gloriosa* (Flp 2,9.12), en EB 6 (1947) 287-305; RICHARD NEVIUS, *Kyrios and Jesus in St. Luke*, en AngTR 48 (1966) 75-77; S. ZEDDA, *Un aspetto della cristologia di Luca: Il titolo Kyrios in Lc 1-2 e nel resto del Terzo Vangelo*, en «Rassegna di Teologia» 13 (1972) 305-315.

⁷⁸ Cf. ZEDDA, artículo citado al final de la nota anterior.

κύριος a un relato prelucano que no contenía esos títulos, creando así una especial tensión entre el uso habitual de designar a Dios como Κύριος y la aplicación del mismo título a Jesús⁷⁹. Pero la afirmación es gratuita. Aparte de que en el mismo sentido aparece en Lc 1,43, nada impide que el autor original de Lucas 1-2 se expresara en estos términos.

De hecho, fuera de Lc 1-2, tanto en los Evangelios (Sinópticos y Juan) como en los Hechos y demás escritos apostólicos, el título κύριος, que sigue empleándose a menudo para designar a Yahveh, se usa *frecuentísimamente* como calificativo de Jesús —unas veces en aposición con Ἰησοῦς, otras con Ἰησοῦς Χριστός, otras simplemente con χριστός⁸⁰—. En forma absoluta, sustituyendo al nombre, recurrir muchas veces en vocativo: Llaman simplemente κύριε a Jesús los que le piden alguna curación, o los apóstoles cuando se dirigen a El por cualquier motivo⁸¹. El mismo Jesús lo emplea refiriéndose a sí mismo: Οὐ πᾶς ὁ λέγων μοι Κύριε, Κύριε... (Mt 7,21), τί δέ με καλεῖτε Κύριε, Κύριε, καὶ οὐ ποιεῖτε ἃ λέγω (Lc 6,46); ἐρεῖτε ὅτι ὁ Κύριος αὐτῶν χρειαν ἔχει (Mt 21,3?; Mc 11,3; Lc 19,31.34). Asegura que así llamarán al Hijo del Hombre el día del juicio (Mt 25,37.44). El término κύριος como título mesiánico está a la base de la famosa cuestión sobre el hijo de David en Mt 22,43 (= Mc 12,36s; Lc 20,42s). Y en Jn 13,13 se pone en boca de Jesús el reconocimiento de que ese título le compete: ὑμεῖς φωνεῖτέ με ὁ διδάσκαλος καὶ ὁ κύριος, καὶ καλῶς λέγετε· εἰμὶ γάρ.

No entro ahora —porque no es éste el lugar para dilu-

⁷⁹ M. DIBELIUS, *Jungfrauensohn und Krippenkind*. Untersuchungen zur Geburtsgeschichte Jesu in Lukas-Evangelium («Sitzungsberichte der heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philos.-hist. Klasse, 1931-1932. 4 Abhandlung»), p.64.

⁸⁰ Ambos títulos solos —χριστός y κύριος— recurren tres veces: τῷ Κυρίῳ ἡμῶν Χριστῷ οὐ δουλεύουσιν (Rom 16,18); τῷ Κυρίῳ Χριστῷ δουλεύετε (Col 3,24); Κύριον δὲ τὸν Χριστὸν ἀγιάσατε (1 Pe 3,15). Unidos a σωτήρ —como aquí— los encontramos dos veces: ἐν ἐπιγνώσει τοῦ Κυρίου καὶ σωτήρος Ἰησοῦ Χριστοῦ (2 Pe 2,20) ἐν... γνώσει τοῦ Κυρίου ἡμῶν καὶ σωτήρος Ἰησοῦ Χριστοῦ (2 Pe 3,18).

⁸¹ Cf. Mt 8,2.6.8.21.25; 9,28; 14,28.30; 15,22.25.27; 16,22; 17,4.15; 18,21.41; 20,30.31.33; 26,22; Mc 7,28; Lc 5,12; 7,6; 9,61; 18,41; Jn 11,21; 13,25; 21,17.20.21.

cidarla— en la cuestión de si el título de κύριος fue aplicado ya a Jesús durante su vida mortal en sentido religioso, o si sólo se le designa así a raíz de la experiencia pascual. Por el momento me basta comprobar —y esto es innegable— que, cuando Lucas escribe su Evangelio, era corriente en la comunidad cristiana designar a Jesús, tanto en su vida gloriosa como al recordar acontecimientos de su vida terrestre, con el título absoluto de κύριος: Lo mismo Pedro (Hech 11,16) que Pablo (Hech 20,35) se refieren a la vida terrena de Jesús cuando recuerdan las palabras τοῦ κυρίου. Y los Evangelistas —sobre todo Lucas— sustituyen frecuentemente el nombre de Jesús por el de ὁ Κύριος como sujeto u objeto narrativo: ὁ Κύριος εἶπεν ... ἀπεκρίθη... ἰδὼν ἐσπλαγχνίσθη... ἀνέδειξεν... χρεῖαν ἔχει... (Mt 21,3; Mc 11,3; 16,19; Lc 7,13; 10,1; 11,39; 12,42; 13,15; 17,6; 18,6; 19,8.31.34; 24,3.34; Jn 4,1; 6,23; 11,2; 20,2.13.18.20.25; 21,7.12)⁸². Por otra parte, las clásicas confesiones del Señorío de Jesús (Rom 10,9; Flp 2,11 y 1 Cor 12,3) son ciertamente anteriores al Tercer Evangelio.

Todo lo cual justifica —y nos pone en la pista para dilucidar su alcance— el empleo del título κύριος en el anuncio del ángel de la Navidad⁸³.

Pero ¿cuál es el origen del título y qué se intenta significar con él?

BOUSSET⁸⁴, al que sigue fervorosamente BULTMANN⁸⁵, postula para κύριος atribuido a Jesús un origen helenista extrapalestinense, relacionado con los cultos paganos de Siria y Egipto y aplicado a los hombres importantes divini-

⁸² Mateo sólo usa κύριος en esta forma al referir la requisa del asna para la entrada triunfal en Jerusalén (Mt 21,3), y Marcos en el mismo episodio (Mc 11,3) y en 16,19 al hablar de la Ascensión: Ὁ μὲν οὖν Κύριος Ἰησοῦς. Pablo en 1 Cor 11,23s hace a κύριος Ἰησοῦς sujeto de la institución de la Eucaristía.

⁸³ Sorprende que RICHARD NEVIUS, *Kύριος and Ἰησοῦς in St Luke*, en AngTR 48 (1966) 75-77 pueda decir que la variante χριστὸς Ἰησοῦς en Lc 2,11 arguya extrañeza de los copistas ante el título κύριος aplicado a Jesús (p.76). Tendrían que haberse extrañado en cada página del Nuevo Testamento.

⁸⁴ W. BOUSSET, *Kyrios Christos* (Göttingen 1921)². Cf. *Jesus der Herr* (Göttingen 1916).

⁸⁵ BULTMANN, *Theologie des Neuen Testament* (Tübingen 1953) p.52s. 123ss.

zados. Pero cada día tiene menos seguidores esta peregrina tesis ⁸⁶.

La invocación *Maranatha*, dirigida a Cristo según 1 Cor 16,22 (= Apoc 22,20) y *Didajé* 10,6 y conservada en lengua aramaica por los autores de ambos escritos, hace suponer a la mayoría de los estudiosos ⁸⁷ que la comunidad judío-cristiana de lengua aramaica invocaba ya a Cristo como al *Señor*. A la misma conclusión llega recientemente FITZMYER ⁸⁸ sin necesidad de recurrir a la fórmula *Maranatha*, en la que no quiere insistir porque no es título absoluto. Fitzmyer cree descubrir el empleo del concepto «Señor» en Palestina en sentido riguroso, atribuido a Yahveh, en el *Targum de Job* (11Q Tg Job 24,6-7) donde el arameo מרא aparece en paralelismo con אלהא (traduciendo el hebreo שרי de Job 34,12). También recurre bbb en absoluto y con el mismo sentido en 11Q Tg Job 24/5/; 26/8/; 1Q Ap Gén 20,12-13; 20,15... En hebreo, el salmo 151 de la 11.^a cueva de Qumrán presenta אדון en paralelismo con אלוה, como hacía ya el TM del salmo 114,7. De otra parte, el uso de κύριος referido a Yahveh en algunos pasajes de Josefo, en Aristeas y en algunos manuscritos de la traducción de Aquila testimonian —según FITZMYER ⁸⁹— una costumbre incipiente en los judíos palestinos de referirse a Yahveh como al *Señor*, sea lo que fuere de la versión de los LXX ⁹⁰. Se comprende, pues, que los judío-cristianos

⁸⁶ J. A. FITZMYER en su estudio de 1975 cita a su favor, además de Bultmann, a Vielhauer y Conzelmann.

⁸⁷ Cf. L. CERFAUX, *Le titre Kyrios et la dignité royale de Jésus*, en RScPhT 11 (1922) 40-71; 12 (1923) 127-153; FORSTER-QUELL, art. κύριος en KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* vol.III (Stuttgart, Kohlhammer, 1938) 1038-1094; V. LARRANAGA, *El nombre sobre todo nombre dado a Jesús desde su Resurrección gloriosa* (Phil 2,9.12), en EB 6 (1947) 287-305; O. CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament* (Neuchâtel, Delachaux-Niestlé, 1958) p.180-186; P. E. LANGEVIN, *Jésus Seigneur et l'Eschatologie*. Exégèse de textes prepaulines (Bruges-París 1967).

⁸⁸ J. A. FITZMYER, *The semitic Background of the New Testament Kyrios-Title*, en *A Wandering Aramean* (Missoula, Scholars Press, 1979) p.115-142; *New Testament Kyrios and Maranatha and their aramaic Background*, en *To Advance the Gospel* (New York, Crossroad, 1981) p.218-235.

⁸⁹ *The semitic Background...*, p.126.

⁹⁰ Sabido es que CONZELMANN, *Grundriss der Theologie des Neuen Testament* (München, Kaiser Verlag, 1968) p.83s trata de demostrar que la traducción de Yahveh por κύριος sólo se encuentra en copias cristianas de los LXX.

Ἑβραίοι de Palestina usaran para referirse a Dios los títulos $\alpha\mu\alpha\ \omicron\ \nu\iota\delta\alpha$, que los judío-cristianos Ἑλληνίσται palestinen- ses traducían por Κύριος, como expresión del dominio sobe- rano de Dios sobre el mundo. Y se comprende que con este título invocaran a Cristo, cuando, a partir de su Resurrección, descubrieron que había recibido «todo poder en el cielo y en la tierra» (Mt 28,19).

Si los argumentos en favor del origen judío-cristiano palestinese de Lucas 1-2 son válidos, tendríamos en Lc 2,11 una prueba más del mismo origen para el título de *Señor*. En todo caso, la probada procedencia palestinese de dicho título aplicado a Cristo favorece la tesis del original hebreo de Lucas 1-2, y por lo menos, hace absolutamente innecesario suponer para estos títulos una añadidura hele- nista introducida por Lucas en el documento prelucano, como exigía Dibelius.

Queda por determinar qué se intentaba afirmar de Cristo cuando se le proclamaba Κύριος.

Para la primitiva comunidad cristiana, tal como apare- ce en el himno prepaolino de Flp 2,6-11, la κυριότης o *seño- rto* de Cristo es la entronización de su Humanidad, una vez resucitado, a la derecha del Padre con la gloria con la que le correspondía haber caminado entre los hombres, pero de la cual hizo voluntaria dejación kenótica durante su vida mortal.

El empleo de Κύριος como título absoluto para designar a Yahveh exige que, aplicado a Cristo, incluya de alguna manera el reconocimiento de su Divinidad. LAURENTIN en los lugares arriba citados, GEORGE⁹¹, DE LA POTTERIE⁹² y otros muchos ven en el título κύριος la divinidad en sentido estricto. FITZMYER, en cambio, sostiene que el título Κύριος o sus equivalentes semíticos se le dan a Cristo en sentido *igualitario* (Gleichsetzung) con Dios, no en sentido de *identi- ficación* (Identifizierung), ya que nunca se le llama $\alpha\delta\alpha$. In-

⁹¹ A. GEORGE, *La royauté de Jésus selon l'Évangile de Luc*, en ScEcc1 14 (1962) 57-69, concretamente p.64s afirma con referencia a Lc 2,11: «Le titre de Seigneur doit être pris au sens le plus fort messianique et divin».

⁹² IGNACE DE LA POTTERIE, *Le titre Kyrios appliqué à Jésus dans l'Évangile de Luc*, en *Mélanges bibliques en hommage à Bédarigaux* (Gembloux, Duculot, 1970) p.117-146, concretamente p.120 donde suscribe la opinión de GEORGE.

cluye, sí, transcendencia; pero no formalmente en el sentido de Nicea o Calcedonia. Κύριος, aplicado a Cristo, no es lo mismo que θεός⁹³.

Estas matizaciones de Fitzmyer, aunque parecen minimalistas frente a las formulaciones dogmáticas posteriores, realmente reconocen la inclusión de la divinidad en el título aplicado a Cristo, siquiera sea de una manera embrionaria, que habrá de desarrollarse después con mayor precisión, tanto en el aspecto trinitario, como en la línea de una mayor profundización cristológica.

El autor de Lucas 2,11 pone en boca del ángel su propio convencimiento de que el Niño recién nacido en Belén, aunque envuelto en pañales y reclinado en un pesebre, es el Señor al que los cristianos reconocen sentado a la derecha del Padre y Dios como El.

4. Hay, sin embargo, un problema relacionado con el título Κύριος en Lc 2,11 que no debemos soslayar.

Piensan algunos que κύριος es un error de traducción. El texto original hebreo subyacente (משיח יהוה) debió traducirse χριστὸς κυρίου, en cuyo caso el ángel habría dado a Jesús sólo dos títulos: σωτήρ y χριστὸς Κυρίου.

Hemos visto más arriba (p.138) que el binomio χριστὸς - κύριος es muy poco frecuente en el Nuevo Testamento: En esta forma absoluta, en nominativo ambos títulos y en este orden, es hapaxlegómenon. Recurre, sin embargo, en la misma forma en los LXX al traducir Lam 4,20 refiriéndose al rey Sedecías: μνεῦμα προσώπου ἡμῶν χριστὸς κύριος y en el Salmo de Salomón (17,32(36)) a propósito del Mesías: ὅτι πάντες ἅγιοι καὶ βασιλεὺς αὐτῶν χριστὸς κύριος. Mientras para el salmo 17 de Salomón no poseemos texto hebreo, en Lam 4,20 es claramente traducción del TM משיח יהוה que en griego debió ser χριστὸς Κυρίου.

⁹³ *The semitic Background of the New Testament Kyrios-Title*, en *A Wandering Aramean* (Missoula, Scholars Press, 1979) p.115-142, concretamente p.130-132. Es verdad que, cuando en el Nuevo Testamento se contraponen Jesús y el Padre, a Cristo se le llama Κύριος y al Padre θεός (cf. 1 Cor 8,6; Flp 2,11 y de una manera insistente en los saludos de Pablo al principio de sus cartas: Rom 1,7; 1 Cor 1,3; 2 Cor 1,2; Gál 1,3; Ef 1,3; Flp 1,2; 1 Tes 1,1; 2 Tes 1,2; 1 Tim 1,2; 2 Tim 1,2; Tit 1,4; Flm 3). Lo mismo ocurre en los pasajes de carácter trinitario (1 Cor 12,4-6; Ef 4,4-6...). Pero eso no significa que se niegue a Κύριος categoría divina.

Ello ha dado lugar a numerosas cavilaciones, que inciden en la exégesis de Lc 2,11.

Dado el carácter abiertamente semita del pasaje evangélico que nos ocupa, cabe preguntar qué expresión hebrea o aramea traduce nuestro versículo. Lo corriente —por el paralelismo con la versión de los LXX en Lam 4,20— es pensar que el original hebreo sonara aquí también משיח ייְהוָה, y que, por tanto, *χριστὸς κύριος* no es la versión exacta.

Sobre esta base, unos opinan que Lucas tradujo *por error* ambos términos en nominativo, cuando la verdadera versión debió ser —como hará más adelante el propio Lucas en Lc 2,26— *χριστὸς κυρίου*⁹⁴. PLUMMER sugiere que el traductor del original hebreo de Lc 2,11 tradujo mal *por costumbre*, habituado como estaba —y lo mismo sucedió, sin duda, a los copistas del texto griego de Lam 4,20 y del Sal Salomón 17,32(36)— a esa expresión tan familiar a los cristianos⁹⁵. Ambas hipótesis son, por lo menos, gratuitas, y en todo caso no explican que no cometiera el mismo *error*, o no le dominara la misma pretendida *costumbre* al escribir muy poco después τὸν χριστὸν Κυρίου (Lc 2,26). LAURENTIN sostiene que Lucas tradujo mal *intencionadamente*, para recalcar la divinidad transcendente del Mesías⁹⁶, como había puesto en boca de Isabel la expresión que da a Jesús en el seno de María el mismo título de Κύριος (Lc 1,43), con la que Laurentin estima clara alusión al Arca de

⁹⁴ Así C. C. TORREY, *The translations made from the original aramaic Gospels*, en *Studies in the History of Religion presented to C. H. Toy* (New York, Macmillan, 1912) p.269-317, concretamente p.293, y en *The Four Gospels*. A new translation (Hodder and Soughton, 1933) p.305 donde piensa lo mismo para el griego de Lam 4,20 y de Salmo de Salomón 17,32 (36). Lo mismo opina para Lc 2,11 P. WINTER, *On the Margin of Luke 1-2*, en «*Studia Theologica*» 12 (1958) 103-107. En otro lugar *Lukanische Miscellen*, en ZNW 49 (1958) 65-77, concretamente p.68 y 75, WINTER piensa que el texto griego original de Lc 2,11 era *χριστὸς Κυρίου* y que el *κύριος* actual es *error de los copistas*, en base a que la abreviatura *κ̄* vale para el nominativo y el genitivo. Es la postura que ALFRED RAHLFS adopta en su *Septuaginta* (Stuttgart 1935) al retener como lectura auténtica —contra los manuscritos— *χριστὸς Κυρίου*, tanto en Lam 4,20 como en el Salmo de Salomón 17,32.

⁹⁵ A. PLUMMER, *A critical and exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke* (Edinburgh, Clark, 1922) p.56.

⁹⁶ RENÉ LAURENTIN, *Structure et Théologie de Luc 1-II* (París, Gabalda, 1957) p.127-130.

Yahveh (2 Sam 6,9) que confirmaría su intención de afirmar la divinidad de Cristo⁹⁷. La hipótesis de Laurentin, que en otra ocasión he considerado infundada⁹⁸, tampoco explica por qué Lucas no hizo lo mismo en 2,26.

Pienso que la explicación más razonable de la distinta expresión griega (χριστὸς Κύριος en Lc 2,11, y τὸν χριστὸν Κυρίου en Lc 2,26) es que el original hebreo fuera distinto. DELITZSCH retraduce en 2,11 **הַמָּשִׁיחַ הָאֵלֹהִים** y en 2,26 **אֵת מָשִׁיחַ יְהוָה**⁹⁹. Con esta sencilla hipótesis —por cierto, bastante probable— se explica suficientemente, sin necesidad de atribuir a Lucas tergiversaciones voluntarias o involuntarias, el texto griego actual de Lc 2,11 y 2,26.

La presencia de χριστὸς κύριος en la versión septuagintal de Lam 4,20, correspondiente al indudable **מָשִׁיחַ יְהוָה** del TM, no obliga a suponer el mismo texto hebreo subyacente en Lc 2,11¹⁰⁰. El doble nominativo de los LXX puede tener explicación distinta, si bien las ideadas hasta ahora no son del todo satisfactorias. La sugerencia que RAHLFS extiende a Lam 4,20 y Salmo de Salomón 17,32(36) —error de los copistas en la abrevitura **כֹּהֵן**—, valedera por igual para κύριος y κυρίου¹⁰¹— explica difícilmente la uniformidad existente en los manuscritos a favor de κύριος. La propuesta de PLUMMER —sería obra de un copista habituado a la expresión cristiana χριστὸς κύριος— tiene los mismos inconvenientes de la anterior, y además exige situar en época cristiana a los copistas originantes de ambas erratas. Con la misma dificultad tropieza la ingeniosa hi-

⁹⁷ Ibid., p.129. Por el contrario, P. WINTER, *Some Observations on the language in the Birth and Infancy Stories of the Third Gospel*, en NTS 1 (1954-55) 111-121, concretamente p.113 considera las palabras de Isabel an editorial addition.

⁹⁸ Cf. S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los anuncios angélicos previos en el Evangelio lucano de la Infancia* (Madrid, BAC, 1986) p.234ss.

⁹⁹ Así en *Hebrew New Testament* (London, Lowe and Brydone, 1954). De igual manera retraducen en Lc 2,11 GREENFIELD, RESCH, JONA y YEATES —véanse los textos en el Anexo 2—, aunque sin ningún artículo Jona y con artículo sólo en **הָאֵלֹהִים** Yeates.

¹⁰⁰ El χριστὸς κύριος del Salmo de Salomón 17,32 (36) no crea problema a Lc 2,11, porque no se conserva su texto hebreo. Pudo ser éste también **מָשִׁיחַ אֵלֹהִים**.

¹⁰¹ ALFRED RAHLFS, *Septuaginta* (Stuttgart, Privilegierte Württembergische Bibelanstalt, 1935) vol.II p.764.

pótesis de DANIELLOU ¹⁰² que atribuye el nominativo κύριος a una mano cristiana, interesada en que el texto de Lam 4,20 se incluyera en los *Testimonia* o colección de profecías relativas al hecho cristiano, en los que parece haber figurado a juzgar por las citas de SAN JUSTINO, *Apol.* I, 55,4-5; SAN IRENEO, *Dem. Apost.* 71, y muchos más.

En conclusión: No hay motivo suficiente —textual, literario ni histórico— para rechazar la lectura que unánimemente presentan los códices del texto griego original de Lc 2,11. Tanto en su forma griega, como en su hipotético hebreo original, el concepto responde a la fe de la primitiva comunidad judío-cristiana jerosolimitana, a la que sin duda pertenecía su autor.

LA SEÑAL OFRECIDA POR EL ÁNGEL

Aunque nadie se lo ha pedido, el ángel ofrece a los pastores una señal de lo que les ha anunciado.

La fórmula de introducción καὶ τοῦτο ὑμῖν (το) σημεῖον es un claro hebraísmo —supresión del verbo— y, si originalmente carecía de artículo, sería una prueba más de que el autor no intentaba imitar a los LXX, donde siempre aparece la frase con artículo, traduciendo el correspondiente hebreo וזאת (לכם לנו - לך) האות ¹⁰³.

Sobre el alcance del signo bíblico en general y particularmente en nuestro caso, véase lo que dejamos dicho en el capítulo anterior (p.84s): el niño (βρέφος) envuelto en pañales y reclinado en un pesebre será para los pastores señal de que les ha nacido hoy el Mesías, o —en otros términos— de que el Mesías es un recién nacido. No tienen que buscar un personaje adulto, sino *un niño* que, además, se alberga entre animales. Las ocho veces que βρέφος aparece en el Nuevo Testamento —en los LXX no recurre nunca— significa siempre niños o *todavía no nacidos* (Lc

¹⁰² JEAN DANIELLOU, *Christos Kyrios. Une citation des Lamentations de Jérémie dans les Testimonia*, en RecSR 39 (1951) 338-352.

¹⁰³ Véase Gén 9,12; Ex 3,12; 1 Sam 2,34; 10,1; 14,10; 4 Re 19,29; 20,9; Is 37,30; 38,7; Jer 51 (44) 29.

1,41.44), o *recién nacidos* (Lc 2,12.16; Hech 7,19; 1 Pe 2,2), o *en su más tierna infancia* (Lc 18,15; 2 Tim 3,15).

Todo el parlamento del ángel a los pastores (v.10-12) es considerado pieza poética hebrea por R. A. AYTOUN¹⁰⁴, el cual, retraduciéndolo (véase Anexo, p.336), obtiene tres dísticos tetrámetros. Para ello necesita suprimir ἥτις del versículo 10c («una gran alegría *habrá* para todo el pueblo») y unir σημείον con εὐρήσετε (y esta señal para vosotros *encontraréis*). Aparte de que estas correcciones son innecesarias —y, en el segundo caso, van contra el claro modismo hebreo לָכֵן הָאֵל—, la pieza rítmica que así resulta carece del paralelismo indispensable en la poesía hebrea.

EL CANTO DEL «GLORIA»

A continuación dice el narrador: Καὶ ἐξαίφνης ἐγένετο σὺν τῷ ἀγγέλῳ πλῆθος στρατιᾶς οὐρανόυ αἰνούντων τὸν Θεὸν καὶ λεγόντων.

Δόξα ἐν ὑψίστοις Θεῷ

καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνῃ ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας (Lc 2,13-14).

La antigua versión siro-sinaítica, en lugar de σὺν τῷ ἀγγέλῳ lee simplemente «con él», y en base a ello SPITTA¹⁰⁵ piensa que la multitud de ángeles estaban —según el autor del relato— junto a la cuna de Jesús. A su vez, esta variante y el singular ὁ ἄγγελος —en lugar del correspondiente plural— que en el versículo 15 traen algunos códices de la Vetus Latina, confirman a BROWN en su idea de que el himno de Lc 2,14 es una añadidura posterior de Lucas a su primera redacción del relato¹⁰⁶. Pero ninguna de las dos variantes tiene suficiente soporte textual para ser tenida en cuenta. ¿Es admisible que la lectura en singular del v.15 refleje el texto original de la presunta primera re-

¹⁰⁴ R. A. AYTOUN, *The ten lucan Hymns of the Nativity in their original language*, en JTS 18 (1917) 274-288, concretamente p.285s.

¹⁰⁵ F. SPITTA, *Die chronologischen Notizen und die Hymnen in Lk 1 und 2*, en ZNW 7 (1906) 281-317, concretamente p.313-315.

¹⁰⁶ RAYMOND E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p.403 y 426.

dacción lucana, conservada *exclusivamente* por algunos manuscritos de la Vetus Latina que, no obstante, incluye el Gloria, añadido —según Brown— en la segunda redacción de Lucas?¹⁰⁷

La expresión *πλῆθος στρατιᾶς οὐρανίου* es un clásico hebraísmo, esta vez curiosamente grecizado. Recuerda la frase hebrea *כל-צבא השמים* que recurre frecuentemente en el Antiguo Testamento (3 Re 22,19; 2 Crón 33,3.5; Neh 9,6; Os 13,4; Sof 1,5; Jer 7,18; 8,2; 19,13), y que se refiere en unos casos (Neh 9,6 y Os 13,4) a la creación del mundo supraterráneo, y en la mayoría a los destinatarios de los cultos idolátricos. Sólo en 3 Re 22,19 designa a los espíritus celestes que forman la corte de Yahveh, como los hijos de Dios en Job 1,6; 2,1.

La frase, claramente bíblica, en Lc 2,13 tiene dos variantes. El *כל* hebreo = *πάσα* griego de los LXX (*πάσα ἡ στρατία τοῦ οὐρανοῦ*) se convierte en *πλῆθος* y el sustantivo genitivo —normalmente en los LXX *τοῦ οὐρανοῦ*; sólo en Neh 9,6 *τῶν οὐρανῶν* —se sustituye por un adjetivo (*οὐρανόυ*)¹⁰⁸. Esta segunda variante —que descubre en el autor claro interés por helenizar con un adjetivo el hebraísmo que cualifica con sustantivo constructo— hace preguntar a WINTER, y con razón, si se puede atribuir el hebraísmo de la frase a intención refleja de imitar a los LXX como suele afirmar¹⁰⁹.

La primera variante (*πλῆθος* en lugar de *כל*) puede responder al texto hebreo que presenta la retraducción de Delitzsch *המון צבא השמים*. El término *המון* significa, según ZORELL¹¹⁰ *estrépito, ruido, sonido* y en segunda acepción «*turba, multitud* (quae sine strepitu cogitari vix potest)».

¹⁰⁷ Sobre el carácter adicional o no del cántico de los ángeles dentro de nuestro relato, cf. S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los cánticos del Evangelio de la Infancia según San Lucas* (Madrid, Instituto «Francisco Suárez», del CSIC, 1983) p.255-258.

¹⁰⁸ Aunque el adjetivo es de tres terminaciones, aquí como en Hech 26,19 (*τῇ οὐρανίῳ ὁπτασίᾳ*) la forma masculina-neutra concuerda con un femenino.

¹⁰⁹ PAUL WINTER, *Two notes on Luke I-II with regard to the theory of Imitation Hebraisms*, en «*Studia Theologica*» 7 (1953) 158-165, concretamente p.164s.

¹¹⁰ F. X. ZORELL, *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti* (Romae, P.I.B., 1940...) p.194.

Curiosamente en Ez 26,13 los LXX tradujeron por πλῆθος el המון del TM que aparece en un contexto musical y en paralelismo con קול:

והשבתי המון שיריך = καταλύσει τὸ πλῆθος τῶν μουσικῶν σου.

וקול כנורריך לא ישמע עוד = καὶ ἡ φωνὴ τῶν ψαλτηρίων σου οὐ μὴ ἀκουσθῇ ἔτι.

Igualmente recurre en contexto musical el término המון en Amós 5,23, donde los LXX traducen por ἦχος = ruido:

והסר מעלי המון שריך = Μετάστησον ἀπ' ἐμοῦ ἦχον ὡδῶν σου

וזמרת נבליך לא אשמע = καὶ ψαλμὸν ὀργάνων σου οὐκ ἀκούσομαι.

Al lector hebreo, conocedor de esos pasajes proféticos, el episodio de los ángeles cantando al recién nacido tenía que sonar a contrapunto de aquel rechazo divino de los cánticos de Israel. Dios, que no se agradaba en las canciones y músicas de su pueblo prevaricador, se complace ahora en el canto de los ángeles.

Tal vez habría que traducir un poco libremente Lc 2,13: Y de repente se oyó junto al ángel rumor del ejército celestial que alababan a Dios y decían...

Para los problemas relacionados con el cántico del «Gloria» remito a lo que escribí en el primer volumen de esta colección ¹¹¹.

LA REACCIÓN DE LOS PASTORES

Es el final del episodio y se describe en cinco momentos: La decisión de ir a comprobar lo anunciado (v.15); el hecho de la comprobación (v.16); la información que los pastores ofrecen (v.17); la reacción de los presentes (v.18s); y el regreso de los pastores (v.20).

1. La *decisión* se formula en un parlamento que sintetiza en directo una especie de común deliberación: Διέλθω-

¹¹¹ S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los cánticos del Evangelio de la Infancia según San Lucas* (Madrid, Instituto «Francisco Suárez», del CSIC, 1983) p.242-292.

μεν δὴ ἕως Βεθλέεμ καὶ ἴδωμεν τὸ ῥῆμα τοῦτο τὸ γεγονὸς ὃ ὁ Κύριος ἐγνώρισεν ἡμῖν.

Abundan los semitismos.

Ἐγένετο con tiempo finito (ἐλάλουν) es clara construcción hebreaica.

La frase διέλθωμεν δὴ ἕως Βεθλέεμ podría dar a entender una larga distancia, cuando en realidad el tradicional Campo de los Pastores apenas dista unos 3 kilómetros del centro de Belén¹¹². JOUON advierte¹¹³ que la dificultad desaparece si suponemos como hebreo subyacente al ἕως un γγ que a menudo significa simplemente *a* (cf. 1 Sam 9,9; 4 Re 6,2; Jl 2,12). Lo mismo cabe decir de διέλθωμεν: Aparte de que es propio de la lengua κοινή usar sin especial significado verbos compuestos en lugar de los simples¹¹⁴, el posible hebreo —según Joüon— subyacente a διέρχομαι (עבר) significa a veces simplemente *ir* (1 Sam 29,2; 2 Sam 2,15; 15,18.22.23.24.33).

DELITZSCH retraduce: נא עד בית - לחם. En castellano: Vayamos a... Un buen paralelo tenemos en Ex 3,2 donde Moisés ante el portento de la zarza se dice a sí mismo: אסרה - נא ואראה את - המראה הגדול הזה = παρελθὼν ὄψομαι τὸ ὄραμα τὸ μέγα τοῦτο. La referencia parece innegable. Y en ese caso, tal vez el original de Lc 2,15 fuera נא - נסורה.

Καὶ ἴδωμεν τὸ ῥῆμα τοῦτο es otro claro hebraísmo. El verbo responde al hebreo ראה con el valor de *experimentar*, *comprobar*, que le es propio; y ῥῆμα probablemente traduce el דבר hebreo con su sentido híbrido de *palabra-hecho*. Aquí ciertamente se trata de un *suceso* (τὸ ῥῆμα τοῦτο τὸ γεγονὸς) que Dios les ha hecho conocer. Luego en el v.17 prevalecerá el sentido de *palabra*: «informaron acerca de *lo que se les había dicho* (περὶ τοῦ ῥήματος τοῦ λαληθέντος) acerca de aquel niño». Vuelve a tener carga de *cosas acaecidas* cuando en el v.19 se dice que María conservaba τὰ ῥήματα ταῦτα. Quizá el paralelo más apropiado es 2 Sam 12,21 donde, visto que

¹¹² Cf. E. F. BISHOP, *Bethlehem and the Nativity: Some Travesties of Christmas*, en AngTR 46 (1964) 401-413.

¹¹³ P. JOUON, *Notes philologiques sur les Évangiles*, en RecSR 18 (1928) 345-359, concretamente p.351.

¹¹⁴ MAX ZERWICK, *Graecitas biblica* (Romae, P.I.B., 1949), n.329.

David no comía mientras su hijo estaba enfermo esperando así obtener de Dios su salud, y que, muerto el niño, pidió que le trajeran de comer, sus siervos le dicen: τί τὸ ῥῆμα τοῦτο ὃ ἐποίησας = מה - הדבר הזה אשר עשית. En castellano: ¿Qué es esta palabra que haces? ¿Qué es lo que haces?

2. El hecho de la comprobación se describe en forma muy sencilla. El σπεύσαντες manifiesta seguramente, como el μετὰ σπουδῆς de María al emprender viaje a casa de Isabel ¹¹⁵, la buena disposición de ánimo de los pastores como respuesta obediencial de fe al anuncio angélico. Con muy buen acuerdo DELITZSCH retraduce en la misma forma ambos pasajes con una expresión equivalente a nuestra castellana «Se apresuró (se apresuraron) a ir»: ותמהר ללכת en Lc 1,39; וימהרו לבוא aquí en Lc 2,16.

Sorprende a primera vista la diferencia entre el anuncio del ángel y lo que en realidad encuentran los pastores. Se les había anunciado que encontrarían βρέφος ἐσπαργανωμένον καὶ κείμενον ἐν φάτνῃ y lo que encuentran es τὴν τε Μαρίαν καὶ τὸν Ἰωσήφ καὶ τὸ βρέφος κείμενον ἐν τῇ φάτνῃ. Realmente la diferencia es mínima, pero necesita explicación. Los que ven en el detalle de los pañales la idea de que el Mesías no es un marginado, sino un ser cariñosamente acogido ¹¹⁶, aceptarán con gusto la interpretación de SERRA que cree expresada esa cariñosa acogida en la presencia de María y de José junto a su cuna ¹¹⁷. En mi hipótesis de que los pañales expresan la idea de que el Mesías es un recién nacido —no un adulto, como muchos esperaban—, lo que encontraron los pastores fue realmente eso: un recién nacido (βρέφος) acompañado de sus padres y acunado en una pesebrera.

Tal vez no tenga significación especial, pero es chocante que María preceda a José en la enumeración de los acompañantes ¹¹⁸.

¹¹⁵ Cf. S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los anuncios angélicos previos en el Evangelio lucano de la Infancia* (Madrid, BAC, 1986) p.226s.

¹¹⁶ Véase más arriba, p.87s.

¹¹⁷ ARISTIDE SERRA, *Sapienza e contemplazione di Maria secondo Luca 2,19-51b* (Roma, Edizioni «Marianum», 1982) 210-213.

¹¹⁸ En Mt 2,11 —a pesar del claro protagonismo de José (1,19-25; 2,13-15.19-23)— los magos encuentran τὸ παιδίον μετὰ Μαρίας τῆς μητρὸς αὐτοῦ.

3. La *información* que los pastores ofrecen y la *reacción en plural* de los presentes no se aviene con la idea popular del Nacimiento en una cueva *solitaria*. O la intención catequética del narrador se sobrepone a la preocupación por la exactitud histórica, o el nacimiento tuvo lugar en un sitio concurrido; tal vez —como muchos creemos— en el corral descubierto de la posada pública o *khan*, donde al momento de presentarse los pastores había espectadores o curiosos que pudieron verlos y oírlos.

En todo caso, el autor refiere que los pastores «informaron (ἐγνώρισαν) sobre lo que se les había dicho acerca de este niño». La Vulgata —sin duda por influjo de la creencia en la cueva solitaria— cambia el claro «hacer conocer» por *cognoverunt* (simple conocimiento o comprobación subjetiva). La interesada traducción queda al descubierto por la reacción en plural del v.18 (καὶ πάντες οἱ ἀκούσαντες) que no puede referirse a María y a José exclusivamente, sobre todo habida cuenta de que la reacción singular de María se presenta en contraste (ἡ δὲ Μαρία) a continuación.

La pasiva del participio λαληθέντος del v.17 así como del aoristo ἐλαλήθη (ambos sin genitivo agente expreso) exige suplir a Dios como sujeto agente de la revelación recibida por ministerio del ángel ¹¹⁹. Lo mismo pensaba Isabel de lo anunciado por el ángel Gabriel a María cuando la llamaba bienaventurada por haber creído τοῖς λελαλημένοις αὐτῇ παρὰ Κυρίου (Lc 1,45).

Sin aceptar en su conjunto la hipótesis de LEGRAND, que ve en el episodio de los pastores un reflejo de los relatos de misión de los primeros predicadores evangélicos ¹²⁰, es evidente que al autor de Lucas 1-2 presenta a los pastores como modelos de creyentes que aceptan lo revelado y lo comunican a los demás.

4. La *reacción* ante el informe de los pastores es doble: Los presentes en general, de una parte; María, de otra. De

¹¹⁹ Cf. P. ELLINGWORT, *Luke 2,17: 'Just who spoke to the Shepherds?'*, en «Bible Translator» 31 (1980) 447, que insiste, quizá exageradamente, en que dicho sujeto es Dios y no los ángeles. Si son los ángeles (aquí, el ángel), se sobreentiende que el ángel hablaba en nombre de Dios.

¹²⁰ Véase más arriba, p.112s.

los primeros se dice que se *maravillaron*, como era natural que sucediera. La reacción de María es completamente singular, y de ella nos ocuparemos en el apartado siguiente.

5. El *mutis de los pastores* se realiza acompañado de cánticos de alabanza a Dios, que hacen eco al de los ángeles: καὶ ὑπέστρεψαν οἱ ποιμένες δοξάζοντες καὶ αἰνοῦντες τὸν Θεὸν ἐπὶ πᾶσιν οἷς ἤκουσαν καὶ εἶδον καθὼς ἐλαλήθη πρὸς αὐτούς (Lc 2,20).

El relato expresa la alegría de los pastores al comprobar de vista y oído lo que les había sido dicho previamente. Entre líneas se adivina el gozo del autor judío-cristiano, como testigo audiovisual que ha sido del cumplimiento de las promesas hechas por Dios a Israel en el Antiguo Testamento.

LA MEDITACIÓN DE MARÍA

Por dos veces —en 2,19 tras la intervención de los pastores en Belén, y en 2,51b al final del episodio de la pérdida y hallazgo de Jesús en el Templo— el Evangelista advierte que María, su madre, conservaba todo en su corazón.

La fórmula es casi idéntica —más breve en el segundo pasaje—:

Ἡ δὲ Μαρία πάντα συντήρει τὰ ῥήματα ταῦτα συμβάλλουσα ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς (Lc 2,19).

Καὶ ἡ μήτηρ αὐτοῦ διετήρει πάντα τὰ ῥήματα ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς (Lc 2,51b).

El cambio del verbo principal συντήρει - διετήρει no supone el más mínimo cambio en la significación, que originariamente es *guardar* o *conservar*.

Καρδία en la antropología semita es la sede de los pensamiento (no tanto de los sentimientos o afectos, como ocurre en la mentalidad occidental).

Ῥήματα corresponde al hebreo רַבֵּר, que comprende tanto las palabras como los acontecimientos en los que el antiguo semita descubría siempre algún mensaje. El hebreo creyente estaba convencido de que Dios se revelaba a través de su actuación en la historia. Aquí ῥήματα abarca los

acontecimientos que han precedido y las palabras que se han escuchado. Todo lo sucedido en palabras y en hechos es conservado por María en su corazón, en las interioridades de su alma.

Sólo en el primer caso (Lc 2,19) el Evangelista añade el participio *συμβάλλουσα* para indicar de alguna manera el trabajo interior de la mente de María sobre esos materiales tan cuidadosamente conservados. Puede suplirse sin violencia en el segundo caso.

Poco importa que ambos pasajes procedan de la misma fuente prelucana o que —como algunos quieren— el segundo sea una añadidura del propio Evangelista tras haber añadido el episodio de la pérdida y hallazgo de Jesús en el Templo. La intención redaccional en ambas frases parece ser la misma.

El alcance de lo que hace María puede ser doble: simple conservación de lo pasado reflexionando sobre ello, o espera de su cumplimiento en el futuro. Ambas cosas se dan en los dos únicos pasajes del Antiguo Testamento que pueden considerarse paralelos¹²¹: En Gén 37,11 tras referir los sueños de José niño, el narrador comenta que sus hermanos le tenían envidia, mientras su padre reflexionaba sobre el asunto (*ὁ δὲ πᾶτηρ αὐτοῦ διετήρησεν τὸ ῥῆμα*). Dan 7,28 refiere de sí mismo, tras la explicación que se le da sobre la visión de la cuarta bestia, que fijó fuertemente el asunto en su corazón: *τὸ ῥῆμα ἐν τῇ καρδίᾳ μου ἐστήριξα*. En ambos casos la acción tiene el doble alcance a que nos referíamos: Se trata de conservar el recuerdo de lo acaecido en espera de su cumplimiento. Tanto Jacob como Daniel se encuentran ante sendas revelaciones cuyo cumplimiento les intriga. Lo mismo sugiere el paralelo de Lucas 1,66 donde, tras las maravillas ocurridas en el nacimiento y circuncisión de Juan, se divulgaba el asunto y todos lo ponían en su corazón (*διελαλεῖτο πάντα τὰ ῥήματα ταῦτα, καὶ ἔθεντο πάντες οἱ ἀκούσαντες ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῶν λέγοντες τί ἄρα τὸ*

¹²¹ Daniel 4,28 (*τοὺς λόγους ἐν τῇ καρδίᾳ συνετήρησε*) sólo recurre en los LXX. Con el sentido de guardar para cumplir (= observar) aparece en Prov 3,11: *τὰ δὲ ῥήματα μου τηρεῖτο σὺ τῇ καρδίᾳ*. No parece tener ese alcance, sino el de vivir pendiente de —o tener siempre muy presentes— las promesas del Señor, en Sal 119,11, etc.

παιδίον τοῦτο ἔσται): Los acontecimientos eran reveladores y hacían esperar grandes cosas.

En el caso de María ocurre algo parecido.

El autor del relato concibe los acontecimientos referidos como una revelación o conjunto de revelaciones hechas al mundo en sus días. Pero el único testigo superviviente, cuando él escribe, es María. Ella *ha conservado* para la posteridad el recuerdo de lo pasado en la *espera de su realización* que ya ha tenido lugar con el acontecimiento de Pascua, iluminador de todas las revelaciones anteriores: Todo lo que Gabriel anunció a María, el ángel a los pastores, Simeón a los padres de Jesús y el mismo Jesús a los doce años en el Templo, se comprueba con certeza después de Pentecostés. Y sabemos que estaba dicho con referencia a ese Jesús ahora resucitado porque María conservó su recuerdo.

Algunos autores, en mi opinión, exageran cuando insisten excesivamente en el carácter apocalíptico de las revelaciones conservadas por María¹²². Pero hay que reconocer que tienen mucho de misteriosas, difíciles de entender, y hasta desconcertantes.

Sobre esa base indiscutible, συμβάλλουσα debe entenderse como un esfuerzo por juntar, comparar, relacionar unos con otros los acontecimientos vividos y las palabras oídas, para obtener la recta interpretación de unos mensajes difíciles de entender y a veces ambiguos.

Si se me permite una traducción libre e imaginativa del verbo συμβάλλειν en nuestro caso, yo diría parafrásticamente que es «poner en orden —cambiándolas de sitio muchas veces, hasta encontrar su encaje— las piezas de un rompecabezas». Responde a la idea básica etimológica («llevar de aquí para allá») y sobre todo al contexto, donde María almacena en su mente datos misteriosos, a veces aparentemente contradictorios, siempre difíciles de ser reducidos a

¹²² Cf. F. NEIRYNG, «*Maria bewaarde al de worden in haar hast*» (Lk 2,19.51) in hun context verklaard, en CollBrugGand 5 (1959) 433-466; lo mismo repite en su *L'Évangile de Noël selon S. Luc* (París, Pensée Catholique, 1960) p.51-57; W. VAN UNNIK, *Die rechte Bedeutung des Wortes «treffen», Lukas 2,19*, en *Verbum, Essays dedicated to Dr. H. W. Obbink* (Utrecht 1964) 129-147; B. F. MEYER, «*But Mary kept all these things...*» (Lk 2,19.51), en CBQ 26 (1964) 31-49.

unidad: su hijo es el Rey mesiánico (Lc 1,32-33) y los pastores lo reconocen por estar reclinado sobre unas pajas (Lc 2,12.16); ha de ser el Salvador (Lc 2,11) y será signo de contradicción cuyas salpicaduras atravesarán como una espada el corazón de su Madre (Lc 2,34s); es verdadero hijo suyo (Lc 2,31) y verdadero Hijo de Dios (Lc 2,49) ¹²³.

Dios es a menudo desconcertante.

No hay quien lo entienda.

Pero María pensaba que merecía la pena esforzarse por ordenar las piezas del intrincado rompecabezas, en la seguridad de que el diseño resultante habría de ser francamente divino.

Puede indicar también el participio συμβάλλουσα una actitud permanente de María que, a lo largo de su vida y como testigo de la obra completa de su Hijo, hubiera ido *relacionando* los acontecimientos ulteriores con aquellos primeros anuncios, comprobando así su veracidad.

Esa es la idea del autor original del Evangelio de la Infancia lucano: Jesús fue desde el principio lo que ahora, después de la Resurrección, hemos visto que es. La clave de esta certeza es el testimonio de María, testigo superviviente de aquellos acontecimientos primeros, en los que ella adivinó sin equivocarse —como ha ido comprobando después— la revelación anticipada de lo que hoy es objeto de la fe postpascual.

Pienso que para el autor de Lucas 1-2 María está en el centro del Evangelio de la Infancia. No porque ella sea el personaje más importante —por encima de ella está Jesús—, sino porque ella fue la destinataria cualificada de aquellas revelaciones como la única superviviente que las había de conservar, comprobando el alcance de las mismas, a lo largo de la trayectoria de Jesús hasta después de Pentecostés.

Yo no creo —como algunos opinan— que la intención del evangelista haya sido *historificar una creencia previa* tratando, en un relato artificioso, de anticipar a los orígenes de Jesús lo que de El creyeron sus discípulos después de

¹²³ Cf. K. H. RENGSTORF, *Die Weihnachtsgeschichte Lukas 2,1-20*, en *Stat Crux dum volvitur orbis*, editado como homenaje a H. LILJE (Berlín, Lutherisches Verlagshaus, 1959) 15-30.

Pascua. Los recuerdos de María, por Ella conservados y verificados puntualmente, le garantizaban y deben garantizar al lector que todo eso estaba revelado desde el principio de la existencia terrena del Salvador.

El Corazón de María resulta ser así el arca donde se conservaron las revelaciones sobre el ser y la misión salvadora de Jesús hechas en su Encarnación y en su Nacimiento; el laboratorio donde se fue comprobando día a día la veracidad de las mismas, y el altavoz que las hizo llegar a los testigos de la Pascua para que tuvieran el convencimiento de que los esplendores de la Resurrección eran ya luz en el Niño que ella concibió y trajo al mundo varias décadas antes.

CIRCUNCISIÓN E IMPOSICIÓN DEL NOMBRE DE JESÚS (Lc 2,21)

Como en el caso de Juan, a la descripción del nacimiento de Jesús sigue la referencia a su circuncisión y a la imposición del nombre ¹²⁴. Pero mientras que allí la noticia sobre el nacimiento era muy escueta y, en cambio, era largo y pormenorizado el relato de la circuncisión, aquí tras la extensa narración del nacimiento se describe en forma extremadamente concisa la ceremonia de la circuncisión e imposición del nombre:

Καὶ ὅτε ἐπλήσθησαν ἡμέραι ὀκτῶ τοῦ περιτεμεῖν αὐτόν, καὶ ἐκλήθη τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦς, τὸ κληθὲν ὑπὸ τοῦ ἀγγέλου πρὸ τοῦ συλληφθῆναι αὐτὸν ἐν τῇ κοιλίᾳ (Lc 2,21).

A pesar de la absoluta coincidencia de los códigos y

¹²⁴ Sobre la circuncisión de Jesús véanse: A. DEIMEL, *In festo Circumcisionis*, en VD 5 (1925) 5-11; A. LIESE, *In Circumcisione Domini* (Lc 2,22), en VD 12 (1932) 6-10; E. GALBIATI, *La Circumcisione di Gesù* (Lc 2,21), en Bib-Or 8 (1966) 37-45; JACOB JERVELL, *Den Omskarne Messias*, en SvenskExArs 37-38 (1972-73) 145-155; *Die Beschneidung des Messias* (Lk 2,21), en «Theol. aus dem Norden» (Lind, Fuchs, 1976) 68-78.

Sobre la imposición del nombre de Jesús, cf. FLORENTINO OGARA, «*Et vocabitur nomen ejus Emmanuel* (Is 7,14)... *Deus Fortis* (Is 9,6)»; «*Vocatum est nomen ejus Jesus*» (Lc 2,21; cf. Mt 1,21), en VD 17 (1937) 3-9; J. FERNÁNDEZ, *Dóblense ante El todas las rodillas*, en CultBib 6 (1949) 5-10; H. SCHÜRMAN, «*Es wurde ihm der Name Jesus gegeben*» (Lk 2,21). Zum biblischen Verständnis eines liturgischen Festes, en *Ursprung und Gestalt* (Düsseldorf 1970) p.220-226 [originalmente en «Am Tisch des Wortes» 14 (1966) 34-40]; LUCIEN LEGRAND, *On l'appela du nom de Jésus* (Lc II,21), en RB 89 (1982) 481-491.

versiones con mínimas variantes en la transmisión, RESCH y SAHLIN rechazan como inauténtico este versículo. El primero lo sustituye arbitrariamente por otro que dice: «Y sucedió que, al cumplirse los ocho días, fueron a circuncidar al niño, y lo circuncidaron en la cueva. Y María llamó su nombre Jesús, como lo había llamado el ángel antes de ser concebido en el vientre» ¹²⁵. El segundo considera también interpolado el pasaje ¹²⁶. Las razones son muy pobres. El contraste de su concisión frente al extenso relato de Lc 1,59-79 no es argumento de recibo. El paralelismo entre los relatos de Juan y de Jesús no está en la extensión de cada episodio, sino en la secuencia de los mismos temas (anunciación, nacimiento, circuncisión, imposición del nombre, crecimiento, actividad hasta su aparición en la vida pública). Y es este paralelismo el que exige que se mencione escuetamente el nacimiento de Juan porque nada importante ocurrió en él, y que se describa concisamente la circuncisión e imposición del nombre de Jesús por las mismas razones. Sahlin tiene otro motivo para rechazar este versículo como no perteneciente al Proto-Lucas: en él se afirma expresamente que, al anunciar el ángel a María el nombre de Jesús, éste no había sido aún concebido; mientras que Sahlin piensa que ya había sido concebido cuando el ángel habla con María ¹²⁷. Es clara en la postura de Sahlin la petición de principio. ¿Por qué no ver, al revés, en la afirmación tajante de Lc 2,21 la incongruencia de la interpretación personal que Sahlin da de Lc 1,31a?

¹²⁵ A. RESCH, *Das Kindheitsevangeliem nach Lukas und Matthäus unter Herbeiziehung der aussercanonischen Paralleltexthe quellenkritisch untersucht* (Leipzig, Hinrichs, 1897) (Texte und Untersuchungen, X, 5) p.215; La noticia de que fue circuncidado en la cueva (RESCH, p.128) proviene de SAN EPIFANIO, *Haer. XX, 1* y del *Evangelio árabe de la Infancia del Salvador*, c.5 (Ed. de Tischendorf, p.183). «Cumque adesset tempus circuncisionis, dies scilicet octavus, puellus ex lege circuncidendus erat. Itaque circumciderunt illum in spelunca».

La atribución a María de la imposición del nombre parece derivarla RESCH (p.129) del femenino con que traducen περιέτεμον las antiguas traducciones siríacas (curetoniana, pessito, hierosolimitana) según Nestle; a pesar de que la siro-sinaítica pone el verbo en masculino, con lo que supone que el nombre se lo impuso José.

¹²⁶ HARALD SAHLIN, *Der Messias und das Gottesvolk* (Uppsala, Almqvist, 1945) p.239-242.

¹²⁷ Ibid., p.104-113.

Un argumento más a favor de la pertenencia de Lc 2,21 al Proto-Lucas, contra la opinión de Sahlin, es el carácter profundamente hebraizante de todo el versículo.

ἡμέραι ὀκτώ τοῦ περιτεμεῖν αὐτόν sin artículo delante de ἡμέραι es una clara traducción literal de un estado constructo hebreo seguido de infinitivo con sufijo ¹²⁸. No lo han visto así los retraductores en general. JONA, YEATES y GREENFIELD ponen en infinitivo con ὃ el verbo correspondiente a περιτεμεῖν; pero no ven el estado constructo de las palabras que lo preceden, ni sufijan el infinitivo, porque tal vez han leído en algunos códices y versiones τὸ παιδίον en lugar de αὐτόν ¹²⁹.

Más claro hebraísmo es καὶ ἐκλήθη τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦς. Llamar el nombre de uno X es frase hecha en hebreo... שמו קרא ¹³⁰. Pero sobre todo es hebraísmo introducir la apódosis —aquí la oración principal tras una proposición temporal— con un ו (= καὶ) ¹³¹. La traducción correcta sería: «Al cumplirse los ocho días para circuncidarlo, se le puso por nombre...»

Es evidente aquí —como en el caso de Juan (Lc 1,59-66)— que el acento se pone en la imposición del nombre, mientras que la ceremonia de la circuncisión es simplemente mencionada como circunstancia temporal concomitante. Con todo, el autor hace referencia a ella en ambos casos. LEGRAND se entretiene demasiado ¹³² en pretender demostrar que Lucas, al presentar un Mesías circuncidado, no se opone a la enseñanza de Pablo sobre la no obligatoriedad de la circuncisión. Realmente Lucas se limita a transcribir la referencia del autor original judío-cristiano. Este mues-

¹²⁸ C. C. TORREY, *The Four Gospels*. A new translation (London, Hodder and Soughton, 1933) p.305: «The rendering ist too literal. *Days* was in the construct state and determined by the following suffixed infinitive: a well known hebrew construction».

¹²⁹ Su retraducción es (הנער) הילד למוול (הימים) Greenfield) שמנת ימים. F. DELITZSCH, por su parte, añade un ויהי al principio, relaciona el niño con el cumplimiento de los ocho días y pone en tiempo finito el equivalente a περιτεμεῖν: ויהינמלאח לנער שמנה ימים וימוול.

¹³⁰ F. M. ABEL, *Grammaire du grec biblique* (París, Gabalda, 1927) § 42b *Remarque* (p.166). Cf. MAX. ZERWICK, *Graecitas biblica* (Romae, P.I.B., 1949)², n.269.

¹³¹ M. ZERWICK, *o.c.*, n.318.

¹³² LUCIEN LEGRAND, *On l'appela du nom de Jésus (Lc II,21)*, en RB 89 (1982) 481-491, concretamente p.483-485.

tra bien claro, por la concisión de la noticia sobre el particular en ambos relatos, que para él ya no tiene esta práctica judía la importancia que hasta entonces había tenido en Israel. Pero deja translucir su simpatía hacia ella, al recordar el hecho histórico de que el Mesías fue circuncidado.

Sobre la coincidencia cronológica de ambos actos (circuncisión e imposición del nombre) véase lo que dejamos dicho más arriba ¹³³ a propósito de Lc 1,59.

La especial importancia atribuida a la imposición del nombre no parece en nuestro caso fundada en el valor etimológico del mismo, como quiere LAURENTIN ¹³⁴. Ni aquí ni en Lc 1,31 se hace la más leve alusión a la etimología del nombre de Jesús, que en cambio está patente en Mt 1,21. Como atinadamente observa LEGRAND ¹³⁵, Lc 2,21 subraya el hecho de que tal nombre había sido impuesto por el ángel *antes de que el niño fuera concebido en el vientre de su madre*.

Este subrayado recalca —como en el caso de Juan— la especial intervención de Dios en la elección y destino futuro de Jesús. Posiblemente se deba a la intención literaria de atribuir a Dios la imposición del nombre el empleo de la forma pasiva impersonal καὶ ἐκλήθη τὸ ὄνομα αὐτοῦ. Mientras al Bautista le pusieron el nombre de Juan su madre (Lc 1,60) y su padre (Lc 1,63), aquí la autoría del nombre se oculta en un pasivo impersonal, cuyo agente se supone haber sido Dios, como en los versículos anteriores a propósito de λαληθέντος (v.17) y ἐλαλήθη (v.20).

Legrand, en su artículo tantas veces citado, consecuente con su afán por descubrir en los *pasajes de Lucas 1-2 relativos a Jesús* vestigios de talante apocalíptico, insiste en el carácter de *irrupción vertical* que en Lc 2,21 presenta la imposición del nombre de Jesús. Pienso que la misma *irrupción*

¹³³ Véase p.15.

¹³⁴ RENÉ LAURENTIN, *Traces d'allusions étymologiques en Luc 1-2*, en «Biblica» 37 (1956) 444-447.

¹³⁵ Art. cit., p.485s. Sobre, en cambio —según mi modesta opinión—, el largo excursus que a continuación hace LEGRAND (p.486ss) sobre posibles resonancias helenistas de un tema tan claramente viejotestamentario como es el del valor del nombre en la antigüedad semita. Véase más arriba, p.15s.

vertical hay en la imposición del nombre de Juan. Ambas son sugeridas por el ángel. La repetida mención de este origen en Lc 2,21 no añade nada a la procedencia divina del nombre. Se pone aquí como simple recordatorio del anuncio angélico en Lc 1,31. Tal recordatorio no era necesario en el caso de Juan, porque el relato milagroso de Lc 1,59-66 cumplía con creces la misma función.

CAPÍTULO V

PURIFICACION Y PRESENTACION

(Lc 2,22-24)

El paralelismo entre la Infancia de Juan y la de Jesús prácticamente desaparece a partir de este momento.

El brevísimo resumen que Lc 1,80 hace del crecimiento de Juan después de la circuncisión y de su estancia en el desierto hasta el día de su aparición en la vida pública, se convierte a propósito de Jesús en dos largas escenas que se desarrollan en el Templo, una a los cuarenta días y otra a los doce años, al final de cada una de las cuales se repite el estribillo relativo a su crecimiento.

Se mantiene, sin embargo, el esquematismo binario del conjunto, ya que estos dos episodios no sólo tienen el mismo escenario (el Templo de Jerusalén), sino que se relacionan entre sí por el contenido.

En el primero (Lc 1,22-40) la Purificación de María después del parto, a la que se junta una extraña Presentación del Niño con alusión a la ofrenda de los primogénitos (Lc 2,22-24), da ocasión a que intervengan Simeón y Ana describiendo el destino futuro del recién nacido. En el segundo (Lc 2,41-52) el propio Jesús, en presencia de los doctores de la Ley con los cuales dialoga en el Templo, se proclama abiertamente Hijo de Dios. Si la exégesis del primer episodio que a continuación se propone es valedera, acaso aparezcan ulteriores conexiones más estrechas entre ambos. No me atrevo a formularlas de antemano, para no prejuzgar metodológicamente las conclusiones.

EXTRAÑA MEZCLA DE PRESCRIPCIONES LEGALES

Una primera lectura de los versículos 22-24 de este segundo capítulo de Lucas nos sorprende por la reiterada

mencción (hasta tres veces) de la Ley de Moisés o del Señor¹. Se habla de prescripciones legales relativas a los días τοῦ καθαρισμού αὐτῶν (v.22), al estatuto de los primogénitos (v.23) con una cita libre de diversos pasajes de Ex 13, y al sacrificio que debía ofrecerse para purificación de la recién parida (v.24) con cita expresa de Lev 12,8².

Se tiene la impresión de que el gancho cronológico-ritual de la purificación de la madre es simple marco histórico para una escena de acusado interés teológico en la que el personaje central no es María, sino el Niño. Más adelante, en el mismo episodio (v.27) se condensará la escena en el acto de «introducir los padres al Niño Jesús para cumplir lo prescrito en la Ley acerca de él (περὶ αὐτοῦ)». Ha pasado a primer plano —por no decir exclusivo— lo que se ha venido a hacer allí con el Niño.

Esta prescripción legal, relativa a Jesús, que va a polarizar la escena, reviste la forma de una Presentación: παραστήσαι (αὐτόν) τῷ Κυρίῳ; y se pone en relación con el estatuto de los primogénitos: καθὼς γέγραπται ἐν νόμῳ Κυρίου ὅτι πᾶν ἄρσεν διανοίγον μήτραν ἁγίον τῷ Κυρίῳ κληθήσεται³.

La *purificación de la madre*, a la que hace referencia explícita la cita del versículo 24, tomada literalmente de Lev 12,8, era una ceremonia ritual que según Lev 12,1-8 había de celebrarse en el Templo a la entrada de la Tienda del Encuentro⁴, a los cuarenta días de haber dado a luz un

¹ Todavía se vuelve a mencionar la Ley otras dos veces en el mismo episodio (v.27 y 39), refiriéndose al conjunto de prescripciones cumplidas por la Sagrada Familia en este viaje. Me parece excesivo deducir con BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p.452 que Lucas haya querido en este episodio poner al servicio del Niño la Ley (personificada en Simeón) y los Profetas (por Ana). Igualmente exagerada me parece la deducción de K. BORNHAUSER, *Die Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu* (Gütersloh, Bertelsmann, 1930) p.112 que ve reflejada en Lc 1-2 la idea de Gál 4,4: «Dios envió a su Hijo (Lc 1,26-38), nacido de una mujer (Lc 2,1-20), nacido bajo la Ley (Lc 2,21,22-24.27.39.41s)».

² La frase citada recurre así sólo en Lev 5,11 donde se habla de los sacrificios por el pecado en general. En Lev 12,8, que se refiere a la purificación de la mujer después del parto, los LXX ponen δύο en lugar de ζευγος. Y lo mismo en Lev 5,7; Núm 6,10; Lev 14,22; 15,14.29. El TM es siempre el mismo: שח - תרים או שני בני יונה.

³ Cf. PAUL WINTER, *Ὅτι recitativum in Lk 1,25.61; 2,23*, en ZNW 46 (1955) 261-263.

⁴ En la época del Nuevo Testamento la ceremonia tenía lugar en la Puerta de Nicanor, entrada oriental al Patio de las Mujeres, según

hijo varón. La madre debía ofrecer por medio del sacerdote dos sacrificios (uno en holocausto, consistente en un cordero de un año; otro de expiación por el pecado, consistente en un pichón o una tórtola). «Mas si a ella no le alcanza para presentar una res menor, tome dos tórtolas o dos pichones, uno como holocausto y otro como sacrificio por el pecado, y el sacerdote hará expiación por ella y quedará pura» (Lev 12,8). Lc 2,24 resume la ceremonia diciendo que dieron como ofrenda, según lo prescrito en la Ley, «un par de tórtolas o dos pichones». Parecería que con ello se quería indicar que tributaron por pobres. Pero una discusión rabínica del siglo III o IV de nuestra Era, que recoge el *Midras Rabbah* 20,7 sobre Gén 3,16, hace sospechar que había caído en desuso la doble fórmula para la ofrenda y que se hacía siempre la que Lev 12,8 permitía a los pobres. En cualquier caso, esta ofrenda es en el desarrollo de la escena el único elemento que se relaciona con la purificación de María. Todo lo demás hace referencia a Jesús como primogénito: la subida a Jerusalén para presentarlo a Yahveh, la cita libre de Ex 13 y el encuentro con Simeón cuando sus padres entraban con él en el Templo para cumplir lo mandado en la Ley acerca de él (v.27).

Pero el *estatuto legal de los primogénitos* no se corresponde exactamente con los pormenores de la escena.

Por de pronto, la referencia que en el versículo 23 se hace a la Ley del Señor (καθὼς γέγραπται ἐν νόμῳ Κυρίου) no es cita textual de ninguno de los múltiples pasajes en que la Ley habla de los primogénitos (Ex 13,11-16; 22,28s; 34,19s; Núm 3,12-13; 8,16-18; 18,15-17; Dt 12,6.17; 15,19-23). Πᾶν... διανοίγον μήτραν recurre cinco veces en Ex 13,2.12 bis.13.15, y siempre se corresponde en el TM por כל-פטר רחם. El adjetivo ἄρσεν no aparece nunca en singular ni antes de διανοίγον, sino en plural (τὰ ἀρσενικά) y después del colectivo: כל-פטר רחם הזכרים. Se comprende que Lucas, empleando al traducir un griego más correcto, adelantara en singular el adjetivo. Aunque también es posible que lo hiciera el autor del original hebreo, constru-

yendo libremente como hacen por lo general los retraductores: כל-זכר פטר-רחם יקרא קדש ליהוה (Jona, Yeates, Greenfield, Resch, Delitzsch). La última frase ἄγιον τῷ Κυρίῳ κληθήσεται no se encuentra textualmente en los pasajes que tratan de los primogénitos. Su equivalente es, sin duda, el 'Ἀγιάσόν μοι (קדש לי) que dice Dios acerca de ellos en Ex 13,2 significando que deben serle consagrados⁵.

Es evidente que el autor de Lucas 1-2 está pensando aquí en Jesús, del que ha dicho el ángel que ἄγιον κληθήσεται (Lc 1,35) con el mismo alcance de *consagración* a Yahveh que implica la fórmula empleada en Lc 2,23.

Pero ¿qué tiene que ver el estatuto de los primogénitos con la escena del Templo a la que Lc 2,22-24 nos está haciendo asistir?

La legislación sobre los primogénitos humanos *en ninguna parte dice que tuvieran que ser presentados al Templo*. Los primogénitos de animales puros, aptos para el sacrificio, debían ser sacrificados a Yahveh (Ex 13,12; Núm 18,17; Dt 15,19) precisamente en el Santuario único según Dt 12,6.17s; 15,20. El primogénito de asno debía ser rescatado, cambiándolo por un cordero, o desnucado (Ex 13,18; 34,20; Núm 18,15). Los primogénitos humanos, puesto que no podían ser ofrecidos en sacrificio, debían ser rescatados (Ex 13,18; 34,20) y precisamente «al mes de nacidos, valorándolos en cinco siclos de plata, en siclos del Santuario, que son de veinte óbolos» (Núm 18,15-17)⁶.

Persiste, sin embargo, su inicial *consagración* a Yahveh como primicias en reconocimiento de que a El le pertenece todo. Ellos deberían consagrarse de por vida al servicio del culto; pero han sido sustituidos por los levitas (Núm 3,12; 8,16.18), a cuyo sostenimiento se dedica el costo del rescate (cf. Núm 18,15; 3,40-51).

Jesús es *primogénito de madre*⁷ y, como tal, jurídicamente

⁵ También puede haber influido en el autor de Lc 2,23 para emplear esta fórmula a propósito de los primogénitos = consagrados, la que Núm 6,8 emplea para el *nazir*: קדש הוא ליהוה (ἄγιος ἔσται Κυρίῳ).

⁶ Los cinco siclos equivalen a 20 denarios (siclo = stater = Tetradracma = 4 denarios). Dado que el sueldo de un menestral en aquel tiempo era un denario (cf. Mt 20,2.9.10.13), José hubo de dar como rescate por Jesús el equivalente al sueldo de veinte días (casi una mensualidad).

⁷ Véase más arriba, p.82. Huelga decir que la frase tópica bíblica

y en principio, *consagrado* a Yahveh. Normalmente se trata de una consagración sólo teórica, por cuanto obliga a pagar un rescate, pero a nada más. No hay obligación de presentar el niño al Templo. El rescate debe pagarlo el padre⁸, a partir del día 31 de haber nacido el niño, y en cualquier sitio donde haya un sacerdote que lo reciba (no necesariamente en Jerusalén ni en el Templo). Sólo si el padre no lo hubiera pagado a su tiempo, deberá hacerlo el propio interesado cuando sea mayor.

El relato de Lc 2,22-24 habla de una *Presentación del Niño a Yahveh* en el Templo de Jerusalén —cosa que no era preceptiva—; y, en cambio, *silencia totalmente el rescate*, al que estaba obligado por su condición de primogénito. No digo que Lucas debiera haber mencionado el rescate en esta ocasión (pudo José haberlo pagado antes en Belén o en otro cualquier lugar). Me limito a señalar ese silencio, que contrasta con la innecesaria Presentación, relacionada evidentemente en el contexto con la condición de primogénito resaltada en la cita del v.23.

La escena es descrita en términos de peregrinación a Jerusalén. Ἀνήγαγον (igual que el hebreo הָלַךְ) es término clásico para el viaje a la Ciudad Santa, que se consideraba *normalmente* una *subida*, en sentido geográfico, pero con claras resonancias religiosas. En nuestro caso, su empleo sólo se explica desde esa mentalidad cúltica, puesto que el viaje desde Belén a Jerusalén no es subida, sino al revés⁹.

Lo que van a hacer con el niño (παρᾶσθῃσαι τῷ Κυρίῳ)

para indicar al primogénito de madre («el que abre la matriz»: διανοῖγον μήτραν) habla de lo que fisiológicamente ocurre y no prejuzga la virginidad *in partu*, como desde muy antiguo objetaron los contradictores de ese privilegio de María. Sobre la historia de la interpretación católica de esta frase en el caso de María, cf. J. A. DE ALDAMA, *La virginidad «in partu» en la exégesis patristica*, en «Salmanticensis» 9 (1962) 113-153.

⁸ *Mekilta Ex XIII*, 13 enumera así las obligaciones de un padre respecto a su hijo: «circuncidarlo, rescatarlo, enseñarle la Torah y un oficio, darle esposa».

⁹ No creo se pueda sacar fundadamente conclusión alguna del hecho de que Jerusalén aparezca aquí en la forma helenizada (Ἱεροσόλυμα) frente a la forma hebrea Ἱερουσαλήμ con que aparece en el resto de Lc 1-2 (v.25.38.41.43.45). Véase, sin embargo, J. JEREMIAS, *Miszelle ἹΕΡΟΥΣΑΛΗΜ/ΙΕΡΟΣΟΛΥΜΑ*, en ZNW 65 (1974) 273-276; IGN. DE LA POTTERIE, *Les deux noms de Jérusalem dans l'Évangile de Luc*, en RechScR 69 (1981) 57-60.

tiene en el contexto marcado carácter cultural ¹⁰. En el mismo sentido dirá Pablo a los Romanos (12,1): παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς... παραστήσαι τὰ σώματα ὑμῶν θυσίαν ζῶσαν ἁγίαν... τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν.... Y en 6,13: παραστήσατε ἑαυτοὺς τῷ Θεῷ (cf. Rom 6,19).

Se trata, por tanto, en Lc 2,22s de una Presentación que hoy llamaríamos paralitúrgica o devocional. Dado que a los cuarenta días hubo de acudir María al Templo para su purificación, aprovecharon para presentar a Jesús a Yahveh, a quien con todo derecho pertenecía en su condición de primogénito. Nadie reprochará a José y a María este acto de devoción.

Pero ¿hay alguna razón especial para que el autor de Lucas 1-2 subraye esta práctica devocional?

EL PORQUÉ DE LA PRESENTACIÓN

Se ha pretendido relacionar de diversas maneras la Presentación de Lc 2,22-40 con Mal 3.

Piensa BROWN ¹¹ que, así como el primer estico de Mal 3,1 («He aquí que yo envío mi mensajero a allanar el camino delante de mí») se aplicó al Bautista en Lc 1,17.76, el segundo («y en seguida vendrá a su Templo el Señor a quien vosotros buscáis, y el Angel de la Alianza que vosotros deseáis») hubo de ser entendido de Jesús a quien Lc 2,11 llama Κύριος y que en Lc 2,22 viene a su Templo, donde Simeón lo proclamará bandera de contradicción, en la línea de la purificación y juicio de que se habla en Mal 3,2ss.

LAURENTIN, que ya en 1957 había exagerado las alusiones a Mal 3 en el Evangelio lucano de la Infancia y más

¹⁰ Los retraductores destacan este matiz cultural. Así JONA, RESCH y DELITZSCH vierten יהוה לפני להעמיד (empleando el término usado para la presentación de los levitas a Aarón: Núm 3,6; 8,13). YEATES emplea להראות (cf. 1 Sam 1,22), y GREENFIELD להקריב (término usado para el acercamiento de los levitas a Yahveh: Núm 3,6; 8,9.10).

¹¹ RAYMOND E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p.445s.

concretamente en el episodio de la Presentación¹², ha vuelto recientemente sobre el tema¹³.

STRAMARE, a su vez, ha recogido las sugerencias de los anteriores y ofrece una impresionante lista de pretendidas semejanzas entre Mal 3 y Lc 2,22-40: manifestación del Señor a cuantos le buscan (Simeón, Ana y los que esperaban la redención de Jerusalén); inauguración de los tiempos escatológicos vistos como luz y con resonancia universal; el juicio de purificación sobre los levitas; el honor devuelto a la Ley de Moisés; la salvación; la renovación o sustitución de la ofrenda cultual¹⁴.

Pienso, sin embargo, que en base a simples semejanzas verbales o conceptuales —a veces, muy tenues— no se puede hablar de paralelo entre las dos escenas y, menos aún, de un influjo tal de Mal 3 en Lc 2,22-40 que nos obligue a interpretar éste a la luz de aquél. Me parece poco serio explicar el problemático *αὐτῶν* de Lc 2,22 —del que trataré expresamente más adelante— como si Lucas sustituyera alusivamente la purificación de María por la de los levitas y el Templo. El afán de ver en la escena lucana de la Presentación la nueva ofrenda, grata a Yahveh, de la que habla Mal 3,4 lleva a la exageración de ver en nuestro pasaje una ofrenda sacrificial de la que María, en nombre de los hombres, sería «coimolante»¹⁵ o que José ofrecería como padre del Niño¹⁶.

¹² R. LAURENTIN, *Structure et théologie de Luc 1-2* (París, Gabalda, 1957) p.48-56.

¹³ *Les Évangiles de l'Enfance du Christ* (París, Desclée, 1982) p.83-89.

¹⁴ TARCISIO STRAMARE, *La presentazione di Gesù al Tempio (Lc 2,22-40). Significato esegetico e teologico*, en «Cahiers de Josephologie» 29 (1981) 37-61; *Compiuti i giorni della loro purificazione (Lc 2,22)*, en *BibOr* 24 (1982) 199-205. «El Señor a quien vosotros buscáis» (Mal 3,1) no sólo se hace aquí contradictorio a Simeón y Ana y a «todos los que esperaban la redención de Jerusalén», sino también —según la opinión de estos autores— en el siguiente episodio del Templo, cuando María y José lo buscan (Lc 2,44.48s).

¹⁵ «Textus Lucae principaliter testificatur messianitatem Jesu. Indisolubiliter tamen cum hoc scopo conjungit proclamationem Mariae ut coimolantis et compatiens nomine hominum»: M. SCHMAUS, *De oblatione Jesu in Templo (Lc 2,22-24)*, en *Maria in Sacra Scriptura* (Acta Congressus mariologici-mariani in Republica Dominicana anno 1965 celebrati) (Romae, Pont. Acad. Mar. Int., 1967) p.287-295, concretamente p.295.

¹⁶ Después de explicar la ofrenda de Jesús en esta ocasión con palabras de Heb 9 y 10, STRAMARE añade: A José «... come padre del Bambino

Acepto que se haya inspirado en Mal 3 la catequesis sinóptica que une la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén con la purificación del Templo mediante la expulsión de los vendedores (Mt 21,1-13; Mc 11,1-19; Lc 19,28-46). Pero en Lc 2,22-40 hace falta mucha imaginación para descubrir al Mesías *fundidor y blanqueador* de Mal 3,2 que «purificará a los hijos de Leví y los acrisolará como el oro y la plata». Me parece gratuito y retorcido mantener las semejanzas afirmando que María se purifica en nombre de los levitas.

Todavía más remota y alambicada es la relación que estos mismos autores creen ver entre Dan 9 y nuestro pasaje de Lc 2,22-40.

BROWN, en el lugar antes citado, admite que Dan 9,21-24 pudo sugerir a Lucas entender de Jesús («sanctum Domino vocabitur»: Lc 2,23; cf. 1,35) el Santo de los Santos de Dan 9,24. LAURENTIN¹⁷, a quien sigue fielmente STRAMARE¹⁸, llega a descubrir en nuestro pasaje lucano una *sorprendente alusión* a las 70 Semanas de Daniel, a cuyo cumplimiento se referirían, según él, las palabras iniciales de Lc 2,22 *ὅτε ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι*: sumando los días de los seis meses que van de la concepción de Juan a la de Jesús (180) con los de los nueve meses de la gestación de éste (270) y los 40 que median entre el Nacimiento y la Presentación, resultan $490 = 70 \times 7$ ¹⁹. La imaginación en exégesis es, sin duda, necesaria; pero... con peso y medida.

Por último, BROWN sugiere que el modelo más cercano

era toccato di fare con i gesti *l'offerta del corpo* (cf. διὰ τῆς προσφορᾶς τοῦ σώματος de Heb 10,10) in virtù del quale gli uomini sarebbero stati definitivamente *purificati* (cf. καθαρισμένους de Heb 10,2), raggiungendo quella *perfezione* (cf. τελειῶσαι: Heb 10,1), che gli antichi sacrifici solo prefiguravano»: *La presentazione di Gesù al Tempio (Lc 2,22-40). Significato esegetico e teologico*, en «Cahiers de Josephologie» 29 (1981) 37-61, concretamente p.59s.

¹⁷ *Structure et théologie de Luc 1-2* (París, Gabalda, 1957) p.49; *Les Évangiles de l'Enfance du Christ* (París, Desclee, 1982), p.83-89; *La speranza dei giusti in Lc 1-2*, en «Parola, Spirito e Vita» 9 (1984) 123-136.

¹⁸ *La presentazione di Gesù al Tempio (Lc 2,22-40). Significato esegetico e teologico*, en CahJos 29 (1981) 37-64; *Compiuti i giorni della loro purificazione (Lc 2,22)*, en BibOr 24 (1982) 199-205, concretamente p.203s.

¹⁹ Simpatiza con esta extraña gematría E. GALBIATI, *La presentazione di Gesù al Tempio (Lc 2,22-40)*, en BibOr 6 (1964) 28-37.

de la Presentación de Jesús es Samuel ²⁰. Y en buena parte es así.

Conocidas son las semejanzas de Lucas 1-2 con 1 Sam 1-2 que ya puso de relieve BURROWS ²¹ y que son especialmente sensibles en las fórmulas de crecimiento (1 Sam 2,21.26; 3,19 con relación a Lc 1,80; 2,40.52) como veremos más adelante (p.211-216).

En nuestro caso, la madre de Samuel (1 Sam 1,22) promete llevar al niño a Silo cuando lo destete y presentarlo allí ante la faz de Yahveh (ὁφθῆσεται τῷ προσώπῳ Κυρίου: וּנְרָאָה אֶת-פָּנֵי יְהוָה). Cuando, una vez destetado, cumple lo prometido (1 Sam 1,24-26), se habla de *hacer subir al niño* con ella (וַתַּעֲלֶהוּ), lo cual recuerda el ἀνήγαγον αὐτόν de Lc 2,22. Y por dos veces se dice que le *hizo entrar* (Ana) *a la casa del Señor* (en hebreo: וַתְּבִאֶהוּ בֵּית-יְהוָה) o *le hicieron entrar* (ellos) *a Elí* (וַיְבִיאוּ אֶת-הַנֶּעַר אֶל עֲלִי), expresiones que recuerdan el εἰσαγαγεῖν τὸ παιδίον de Lc 2,27 que todos los retraductores vierten por בוא en hiphil ²².

A pesar de todo —y sin negar estas reminiscencias verbales que pueden encerrar intención teológica por parte del evangelista— las diferencias son muy importantes: En Lc 2,22ss prima la condición de *primogénito* de Jesús (cf. v.23); mientras que en 1 Sam, aunque se trata también de primogénito de madre, esta circunstancia cede el puesto a la condición de *nazir perpetuo*, consagrado de por vida al servicio del Santuario, que caracteriza a Samuel. Jesús volverá a su casa con sus padres, ahora (Lc 2,39) y después de la pérdida y hallazgo en el Templo (Lc 2,51); mientras que Samuel, aunque era niño muy niño (1 Sam 2,24), como *donado* por su madre (2,28) «se queda en Silo para servir a Yahveh a las órdenes del sacerdote Elí» (1 Sam 2,11).

Queda, por tanto, como exclusivo determinante del relato de Lucas 2,22-40 el estatuto legal del primogénito, al

²⁰ *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p.450.

²¹ E. BURROWS, *The Gospel of the Infancy and other biblical Essays* (London 1940). Cf. I. SCHILDENBERGER, *Die Darstellung im Tempel*, en «Benediktische Monatschrift» 17 (1935) 45-49.

²² JONA, YEATES, GREENFIELD, RESCH, DELITZSCH. Por su parte, YEATES traduce παραστῆσαι τῷ Κυρίῳ de Lc 2,22: להראות לפני יהוה como 1 Sam 1,22.

que expresamente alude la cita de Lc 2,23 y al que se ordena la intención de los padres al llevar al Niño a Jerusalén παραστῆσαι τῷ Κυρίῳ.

Es cierto que tal *presentación en el Templo* no era preceptiva. Pero dado que la madre tenía que acudir a los cuarenta días para su purificación, podemos dar por supuesto que todos los niños de familias israelitas piadosas entraban en el Templo con sus madres al cumplir éstas su obligación ritual de recién paridas. Y si piadosamente los padres ofrecían sus hijos a Dios con agradecimiento, con mucha más razón —siendo piadosos— lo harían con sus primogénitos, a propósito de los cuales estaba escrito en la Ley (Núm 18,15) que serían ofrecidos a Yahveh: πᾶν διανοῖγον μήτραν ἀπὸ πάσης σαρκός, ἃ προσφέρουσιν Κυρίῳ (אשר יקריבו ליהוה).

Es cierto igualmente que la única prescripción vinculante del estatuto legal de los primogénitos (la obligación de rescatarlos) se silencia en el pasaje de Lucas. Esto que históricamente carece de importancia, puesto que el rescate no había que pagarlo necesariamente en el Templo, puede encerrar especial intención literaria. El autor de Lucas 1-2, procedente sin duda de círculos levitas cercanos a la familia de Juan, sabe —y lo dice expresamente siempre que tiene ocasión para ello (Lc 1,27.32.69; 2,4.11)— que Jesús es descendiente de David y que, por tanto, no es levita. Pero le considera muy cercano (emparentado con Isabel: Lc 1,36) y, más que todos los descendientes de Leví, consagrado a Yahveh. Su concepción por obra del Espíritu lo constituye en un especial estado de *santidad*, en el sentido bíblico que la palabra tiene de *consagración a Yahveh*. El ἅγιον κληθήσεται de Lc 1,35 se repite extrañamente en 2,23 (ἅγιον τῷ Κυρίῳ κληθήσεται) a propósito de Jesús que es conducido como primogénito al Templo παραστῆσαι τῷ Κυρίῳ (v.22). Esta condición de consagrado que correspondía originalmente a los primogénitos, se *perdía* legalmente al ser rescatados y sustituidos por los levitas. *Prescindiendo literariamente del rescate* se produce en los lectores la impresión —acaso reflejamente intentada por el autor— de que Jesús *continúa* apareciendo como consagrado de por vida a Yahveh, a la manera de los descendientes de Leví, por los

cuales debía haber sido sustituido, y de los cuales dice Dios en la Ley «son para Mí» (Núm 3,12-13), «los he tomado para Mí» (Núm 8,16) y por eso «serán presentados a Yahveh» (Núm 8,11.13.15).

Una prueba de que ésta pudo ser la intención soterrada del autor de Lucas 1-2 al silenciar el rescate de Jesús, la tenemos tal vez en el siguiente episodio de la pérdida y hallazgo de Jesús en el Templo, cuando éste dice a sus padres terrenos: «¿No sabíais que yo tengo que ocuparme de las cosas de mi Padre?» (Lc 2,49). Viene a decir: Rescatado o no, es como si no me hubierais rescatado. Como los primogénitos antes de establecerse el rescate, y como los levitas que ahora —mediante el rescate— sustituyen a los primogénitos, yo soy —y no puedo dejar de ser— un *perpetuo consagrado* al culto del Padre. Se comprende que María y José —dado que a su tiempo habían pagado, sin duda, el rescate por su condición de primogénito— no entendieran lo que Jesús les decía (Lc 2,50). María, dándole vueltas a todas estas cosas en su corazón (Lc 2,19.51), terminó por entenderlo. Y esa reflexión de María, asimilada por la primitiva comunidad judío-cristiana palestinese, se refleja en el escrito de Lucas 1-2.

LA GRAN DIFICULTAD DEL VERSÍCULO 22

Aposta he dejado para el final esta espinosa cuestión que a menudo contamina la límpida interpretación de la escena, pero cuya solución, válida o menos, pienso que no debe interferir la exégesis del pasaje.

La indicación cronológica que inicia el episodio (καὶ ὅτε ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι τοῦ καθαρισμοῦ αὐτῶν) es una clara alusión al estatuto legal de la recién parida (Lev 12,1-8) que sirve de marco histórico a todo el relato. Pero mientras allí se habla lógicamente de la *purificación de ella* (en singular femenino: ὅταν ἀναπληρωθῶσιν αἱ ἡμέραι καθάρσεως αὐτῆς = טהרה ימי ובהמלאה: Lev 12,6), aquí se habla extrañamente en plural de la *purificación de ellos*.

La lectura αὐτῶν, que crea el problema, es *críticamente indiscutible*.

Me remito al exhaustivo estudio de HATCH²³.

La lección αὐτῆς que referida a María no crearía problema, es una solución ideada por los editores de la Complutense (1514), que *no aparece en ningún código*, ni siquiera en el 76 (minúsculo de los siglos XII-XIII) que se suele citar²⁴.

La variante αὐτοῦ recurre en D, en seis minúsculos tardíos, en la versión sahídica y en la edición de Amsterdam de la armenia. La Vetus y la Vulgata leen *ejus*, que resulta ambiguo porque puede ser masculino o femenino. Aparte del endeble soporte testimonial, esta lectura no resuelve, sino que complica el problema: no se ve cuál puede ser en el contexto el sujeto masculino de una *purificación* cuyos días se han cumplido²⁵.

αὐτῶν tiene a su favor todas las copias de los Evangelios que han llegado a nosotros tanto en el texto original como en las antiguas versiones, con la sola excepción de las mencionadas anteriormente, a las que habría que añadir un pasaje de IRENEO, *Adv. haer.* III,10,5 (latino) y la versión bohaírica, que no tienen pronombre alguno. Es interesante el testimonio de ORÍGENES en su *Homilía XIV in Lucam* (MG 13,1834s), que explica la dificultad del αὐτῶν sin aludir a variantes por él conocidas.

Firme la autenticidad crítica indiscutible de esta lección, y dada la dificultad exegética antes apuntada, las soluciones propuestas por los comentaristas han sido múltiples.

— La más fácil y cómoda es reconocer que Lucas, o el autor de una añadidura posterior a su texto, *erró por desconocimiento* de la legislación mosaica sobre la purificación. SCHÜRMANN²⁶ atribuye el error al escritor helenista que reelaboró la fuente anterior de origen palestinese. BROWN

²³ W. A. P. HATCH, *The Text of Luke 2,22*, en HarvThR 14 (1921) 377-381.

²⁴ Véase E. NESTLE, *Some corrections to Plummer on St. Luke*, en ExpTim 17 (1905-1906) 478s.

²⁵ H. E. M. RETTIG, *Exegetische Analekten*, en «Theologische Studien und Kritiken» 11 (1838) p.205-244, concretamente p.221-224, piensa que αὐτοῦ puede ser auténtico, porque el autor se muestra psicológicamente dominado por la idea de la Presentación de Jesús en el Templo.

²⁶ H. SCHÜRMANN, *Das Lukasevangelium* (Freiburg, Herder, 1969) p.122.

da por supuesto que los intentos para solucionar esta dificultad son infructuosos y obligan a elegir una de estas dos posturas: o Lucas ha entendido mal la tradición que llegó hasta él, o ha creado esta situación por equivocada inteligencia de las leyes del Antiguo Testamento en materia de purificación. El adopta la segunda ²⁷.

Atribuir las dificultades exegéticas de un pasaje —o nuestra incapacidad para resolverlas— a errores o informaciones defectuosas de su autor puede ser una manera fácil y cómoda de evadirlas, pero no es quizá lo más honesto ni —por supuesto— lo científicamente serio. En nuestro caso, concretamente, yo no me atrevería a suponer gratuitamente error en materia de legislación mosaica, cuando se trata de un autor como el de Lucas 1-2, tan claramente inmerso en la mentalidad viejotestamentaria y que habitualmente se expresa en terminología de claro ambiente sacerdotal o levítico.

— Aunque admite equivocación en Lucas al traducir su fuente, no es tan radical suponer que el original tuviera sufijo de tercera persona singular femenina —דכותה arameo, o bien טהרה hebreo—, y que el traductor leyera equivocadamente masculino plural. Es en cierto modo la hipótesis de HATCH ²⁸, que, sin embargo, atribuye a Lucas haber leído tercera persona masculina de singular traduciendo αὐτοῦ, y considera corrección de esta última lectura el actual αὐτῶν.

— También LAGRANGE admite el supuesto de una primitiva lección αὐτοῦ, entendiendo entonces καθαρισμός como el *rescate* = sacrificio de sustitución o expiatorio, que había que pagar por los primogénitos. La frase podría traducirse: «al cumplirse los días de su rescate (de Jesús)» ²⁹.

²⁷ *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977), p.447, nota 9, y p.448s; lo mismo sostiene en *The Presentation of Jesus (Luke 2.22-40)*, en «Worship» 5 (1955) 2-11, concretamente p.3-4.

²⁸ W. H. P. HATCH, *The Text of Luke 2.22*, en HarvThR 14 (1921) 377-381.—De hecho, los retraductores, en base al texto latino *ejus*, suponen unánimemente como original ימי טהרה (JONA, YEATES, GREENFIELD, RESCH, DELITZSCH).

²⁹ «On dirait donc que καθαρισμός dans cet endroit signifie *rachat*, ou simplement expiation, comme dans Ex XXX,10 (B): ἀπὸ τοῦ αἵματος τοῦ καθαρισμοῦ, ou καθαρισμός rend כפרים, et en effet le *Thesaurus* en fait un synonyme de καθάρσιον: sacrifice expiatoire. En droit strict, tout premier-

Pero dado que críticamente parece asegurada la lectura αὐτῶν, reconoce que gramaticalmente debería referirse a María y José, sujetos de ἀνήγαγον, si bien admite que pueda ser una incorrección y referirse a María y a Jesús. Se trataría del rescate (= sacrificio de sustitución o expiatorio) que una y otro —cada cual por motivo distinto— debían pagar; a ello se debería la elección del término καθαρισμός en lugar de καθάρσις —que era técnico— para expresar la purificación de la recién parida.

— Sin cambiar el sentido de καθαρισμού se han propuesto otras explicaciones del alcance de αὐτῶν. TORREY entiende que se refiere al pueblo judío, y en ese caso la frase significaría: los días *prescritos según los judíos* para la purificación de la recién parida³⁰. LAURENTIN y sus seguidores, en consonancia con su consabida explicación del pasaje, entienden αὐτῶν de los *hijos de Leví* que habían de ser *purificados* por la venida del Mesías al Templo según Mal 3. Para GAECHTER serían María y José, puesto que la purificación, aunque formalmente era asunto exclusivo de la madre, afectaba *económicamente* (¡!) al padre³¹.

— Más seria es la explicación de VACCARI que ve en nuestro pasaje un caso de «zeugma», el conocido fenómeno gramatical por el que se aplica a dos sujetos u objetos lo que en rigor sólo conviene a uno de ellos: «È uso stilistico non insolito nella lingua del Nuovo Testamento, come for-

né mâle eût dû être immolé; le rachat était imposé pour les enfants, mais il avait toujours le caractère d'un sacrifice de substitution, c'est-à-dire expiatoire. DEISSMANN (*Neue Bibelstudien*, 24) cite de nombreux exemples ou καθαρὸς ἀπὸ τινός signifie libre d'un dette d'argent. On s'expliquerait cependant que cette leçon, difficile à entendre de Jésus, ait amené soit la suppression du pronom, soit son remplacement par αὐτῶν ou αὐτῆς»: LA GRANGE, *Évangile selon saint Luc* (Paris, Gabalda, 1948) p.82.—Se adhiere E. GALBIATI, *La presentazione di Gesù al Tempio* (Lc 2,22-40), en *BibOr* 6 (1964) 28-37.

³⁰ «The αὐτῶν (referring to the *jewish people* and closely connected with the following words) is to be construed with *days*, not with *purification*, according to the hebrew usage»: en *The Four Gospels. A new translation* (Hodder and Soughton, 1933) p.305.

³¹ «Der Text fährt weiter... ἀνήγαγον αὐτόν, wodurch αὐτῶν auf das Subjekt dieses Verbum, also auf Joseph und Maria, bezogen wird. Die Reinigung im Tempel war eine Sache, die formell nur die Wöchnerin, finanziell aber sehr fühlbar auch ihren Gatten betraf. So ist die Lesart αὐτῶν zwar nicht ganz logisch, aber umso mehr psychologisch genau», en *Maria im Erdenleben* (Innsbruck 1954)² p.21.

se in ogni altra, che a due soggetti si riferisca una parola (verbo o nome) che propriamente vale per uno solo di essi. È una brachilogia (per usare il linguaggio dei grammatici) che ha ricevuto il suo termine tecnico di "zeugma" sotto il quale se ne discorre in ogni buon trattato de greca sintassi»³². Y cita a continuación Lc 1,64 y 2,22. Se trataría de los días señalados para la Purificación (de María) y Presentación (de Jesús). ABEL, a quien remite Vaccari, menciona como ejemplo de «zeugma» a Lc 1,64, pero no a Lc 2,22³³. GEORGE, sin fundamentación gramatical expresa, entiende también αὐτῶν en sentido lato, con referencia al doble rito de la Purificación y Presentación³⁴.

La ingeniosa y gramaticalmente oportuna explicación de Vaccari no me parece válida en este caso; porque, no siendo preceptiva la presentación del primogénito al Templo, no se puede decir que se hubiera cumplido el tiempo prescrito para ella.

— Por mi parte me atrevo a proponer modestamente la que considero verdadera solución de este problema.

El primer atisbo se lo debo a ZORELL, el cual sostiene que αὐτῶν «non a καθαρισμοῦ pendet, sed a dictione composita ἡμέραι τοῦ καθαρισμοῦ = tempus quod *ipsis* (parentibus) expectandum erat (in loco nativitatis) usque ad (matris) purificationem»³⁵. El docto filólogo percibió con claridad que αὐτῶν no determina a καθαρισμοῦ; no se trata de la *purificación de ellos* (sean quienes fueren); αὐτῶν equivale a un dativo con el que se indican *los afectados* por la expresión temporal³⁶.

³² ALBERTO VACCARI, *ΕΛΗΣΑΝ ΑΥΤΟ ΟΘΟΝΙΟΙΣ* (Joh 19,40). *Lessicografia ed esegesi*, en *Miscellanea Biblica B. Ubach* (Montisserrati 1953), p.375-386, concretamente p.383.

³³ *Grammaire du grec biblique* (París, Gabalda, 1927) § 82, b (p.364): «Le zeugma a lieu quand de deux objects ou sujets d'un verbe un seul convient strictement à celui-ci: 1 Cor 3,2 γάλα ὑμᾶς ἐπότισα οὐ βρῶμα (sc. ἐψώμισα); Lc 1,64 ἀνεῶχθη δὲ τὸ στόμα αὐτοῦ παραχρῆμα καὶ ἡ γλῶσσα αὐτοῦ (sc. ἐλύθη); 1 Tim 4,3 κωλυόντων γαμεῖν, ἀπέχεσθαι βρωμάτων, qui proscrivent le mariage, et (prescrivent) de s'abstenir d'aliments etc. 1 Cor 10,24 μηδεὶς ne convient qu'au premier membre».

³⁴ A. GEORGE, *La présentation de Jésus au Temple* (Lc 2,22-40), en *Assembleig 11* (1970) 29-39, concretamente p.30.

³⁵ F. X. ZORELL, *Lexicum graecum Novi Testamenti* (Parisiis 1931)² col.632.

³⁶ Lo mismo piensa F. X. PORPORATO, «*Obtulerunt pro eo par turturum aut duos pullos columbarum*», en *VD 15* (1935) 35-40.

Pienso que, dando un paso más, el atisbo impreciso de Zorell se justifica plenamente.

Siempre sobre la base de un posible texto hebreo subyacente para Lucas 1-2, que me está resultando una hipótesis de trabajo muy estimable, sugiero que el αὐτῶν fuera un sufijo masculino de tercera persona de plural (הם) añadido, bien al correspondiente de ἡμέραι (ימיהם), bien al de καθαρισμού (טהרם), pero equivalente, en realidad, a un dativo regido por el verbo (= וּבְמִלְאָתָם לָהֶם). Esta opción estilística de expresar con un sufijo genitival nominal lo que en realidad debería expresarse con un sufijo-complemento verbal, recurre más de una vez en la Biblia hebrea.

Así, por ejemplo, Jer 25,34 (LXX 32,34) dice : מלאו ימיכם לטבח. Los LXX traducen: ὅτε ἐπληρώθισαν αἱ ἡμέραι ὑμῶν εἰς σφαγὴν. En castellano habría que decir: «Se han cumplido *para vosotros* los días (prefijados) para la matanza». El כם afecta al verbo, no a los días (ימיהם) a los que va sufijado.

Imagino dos hipótesis en el caso de Lc 2,22: que el sufijo fuera afijado a ימי (ἡμέραι): וּבְמִלְאָתָם יְהִיֵּם טָהֵר; o que acompañara a bbb (καθαρισμού): וּבְמִלְאָתָם יְמֵי טָהֵרם. La primera hipótesis se parecería más a Jer 25,34; la segunda se habría conservado literalmente en el griego de Lc 2,22.

En cualquier caso nos hallaríamos —siempre en el supuesto de un original hebreo subyacente— ante un caso de sufijo aparentemente genitival pegado a un nombre, que no será tal genitivo, sino dativo regido por el verbo.

Otro caso típico de la misma construcción hebrea tenemos en Sof 3,10 donde Yahveh, al anunciar la conversión de los etíopes, dice textualmente: יוֹבִלּוּן מִנְחָתִי = οἰσουσιν θυσίας μοι. Literalmente el TM suena: traerán *mi ofrenda*. Pero realmente tradujeron muy bien los LXX: *me traerán ofrendas*. Dios no habla de *ofrendas suyas*, sino de *ofrendas de los etíopes para El*.

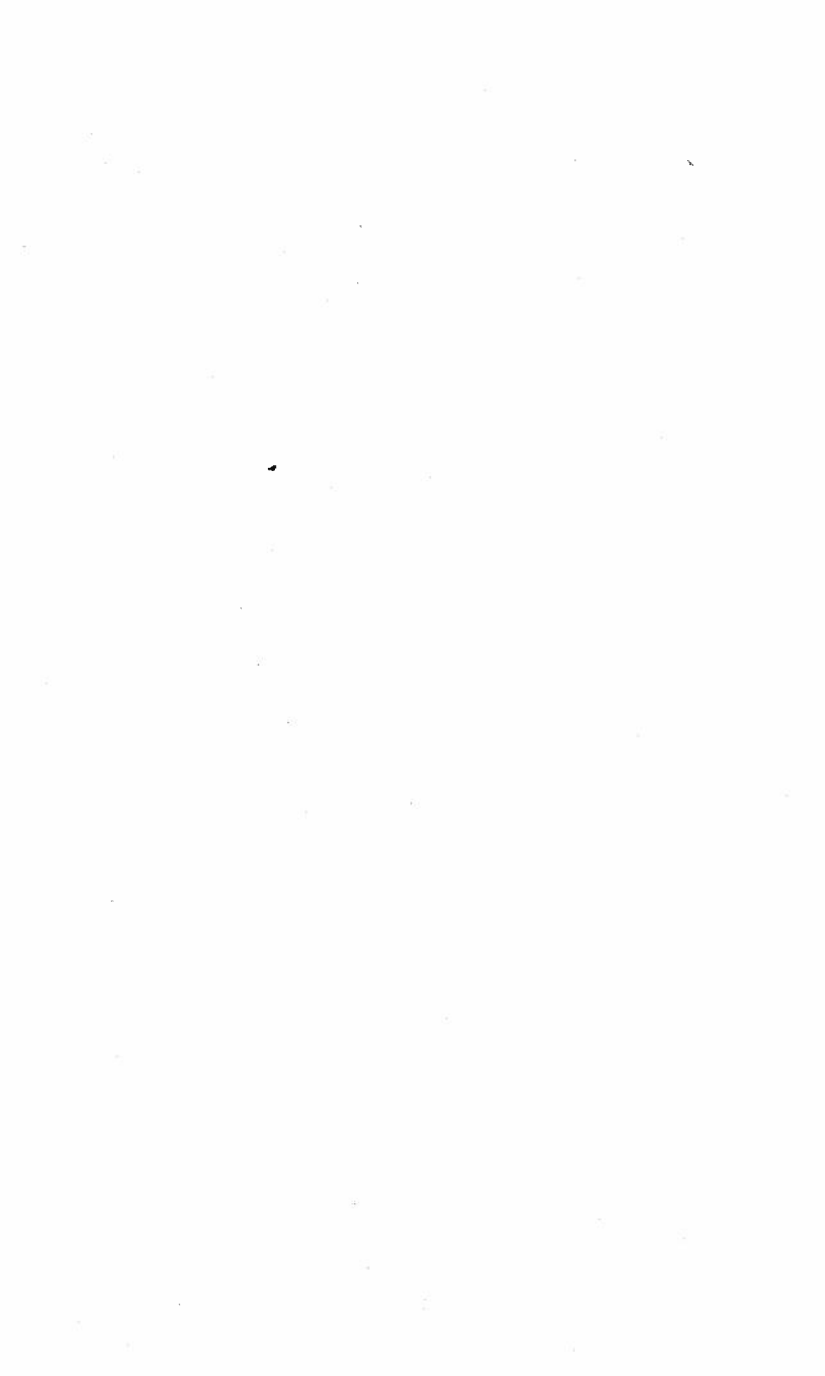
La opción estilística, ciertamente hebrea como acabamos de ver, recurre también en la literatura ugarítica³⁷.

Si la interpretación que propongo para el αὐτῶν de Lc

³⁷ Cf. EDUARDO ZURRO en su recensión a GREGORIO DEL OLMO LETE, *Mitos y leyendas de Canaán según la tradición de Ugarit*, en «Biblica» 64 (1983) p.575-579, concretamente p.577.

2,22 es valedera, el sentido de todo el pasaje lucano resulta inteligible y terso: Al cumplírseles el tiempo para la Purificación, aprovecharon para hacer subir con ellos a Jesús a fin de presentarlo a Yahveh según lo prescrito en la Ley del Señor... y hacer de paso la ofrenda del par de tórtolas o dos palominos.

No hay rastro de confusión alguna sobre las prescripciones rituales de la Ley mosaica. El que escribe el pasaje se mueve con un perfecto conocimiento de las mismas y lo supone en sus lectores: ello le permite ser conciso y proceder con alusiones que no necesitan explicación. Si no resulta tan claro para nosotros, no es por ignorancia suya, sino por otros motivos fáciles de adivinar.



CAPÍTULO VI

SIMEON Y ANA

(Lc 2,25-38)

Con la simple referencia a la ofrenda del *par de tórtolas* o de dos palominos termina la escueta descripción que el relato lucano nos hace de la Purificación de María. En adelante —como hasta ahora, pero de manera más ostensible— el protagonista será el Niño, en torno al cual se mueven, celebrando su aparición y describiendo su futuro, los nuevos personajes de la escena, Simeón y Ana. La nueva referencia a la Virgen en labios de Simeón le afectará por su condición de Madre del Mesías.

La intervención de estos dos personajes ha sido interpretada de muy diversas maneras, como si su presencia en el relato hubiera de obedecer a intenciones alegóricas en el autor.

SAN GREGORIO DE NISA ve en ellos el testimonio dado a favor de Cristo por la doble Economía de la Ley (Simeón significa *obediente*) y de la Gracia (que es el valor etimológico de Ana)¹. Otros ven el testimonio de la Ley y de los Profetas: Simeón les recuerda a Moisés, que no muere sin ver antes la tierra de promisión (Dt 32,52; 34,4); y Ana, que es *profetisa* (Lc 2,36), recuerda a Elías². Y no faltan quienes personifiquen en ellos respectivamente la Visión y la Profecía que habrían de ser sellados al final de las 70 Semanas de Daniel³. Más cerca de la verdad andan tal vez

¹ *Homilia in Occursu Domini* (MG 46,1151-1182).

² Así R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p.452-454; Pau FIGUERAS, *Siméon et Anne, ou le témoignage de la Loi et les Prophètes*, en NT 20 (1978) 84-99. Simeón recuerda a Moisés que no muere sin ver la Tierra prometida (Dt 32,52; 34,4) y Ana, que es profetisa, recuerda a Elías.

³ Así LAURENTIN, STRAMARE, GALBIATI, etc., en sus estudios citados en el capítulo anterior, notas 17, 18 y 19.

quienes ven en la actuación de Simeón y Ana lo que Jl 3,1-2 anunció como distintivo de la era mesiánica: que, como efecto de la efusión del Espíritu, profetizarían υἱοὶ καὶ θυγατέρες ὑμῶν... πρεσβύτεροι... νεανίσκοι... Acertadamente SAN AMBROSIO viene a decir que Simeón y Ana cierran el círculo de los numerosos y variados testigos del Nacimiento del Señor: «Non solum ab angelis et prophetis et pastori-bus, sed etiam a senioribus et justis generatio Domini accipit testimonium. Omnis aetas et uterque sexus, eventorum-que miracula fidem adstruunt. Virgo generat, sterilis parit, mutus loquitur, Elisabeth prophetat, magus adorat, in ute-ro clausus Johannes exultat, vidua confitetur, justus expectat»⁴.

LA FIGURA DE SIMEÓN (Lc 2,25-28)

En efecto, la presentación que se hace de Simeón tiene de valorizar su testimonio acerca del Niño. Simeón es un carismático sobre el cual reposa el Espíritu Santo (v.25), que le asegura no ha de morir sin ver antes al Mesías (v.26) y que lo mueve a acudir al Templo (v.27) en el momento en que los padres de Jesús introducen al Niño para cumplir lo que la Ley mandaba acerca de él. Más que los rasgos de un Moisés Legislador, que no aparecen por ninguna parte, estas palabras delinean inequívocamente la figura de un profeta. Lo que este hombre diga —y va a decir muchas cosas acerca del niño— lleva el respaldo del Espíritu que habló por los profetas: es palabra de Dios.

Para la pintura que de él nos hace, el autor moja su pincel en la paleta que prestó sus colores a los hagiógrafos del Antiguo Testamento cuando dibujaron a grandes rasgos la silueta de los patriarcas y hombres justos de su historia: Era δίκαιος y εὐλαβής (justo y cumplidor de sus deberes religiosos); el Espíritu Santo estaba con él; y esperaba la consolación de Israel (es decir, aguardaba el cumplimiento de las esperanzas mesiánicas de su pueblo)⁵. Este

⁴ SAN AMBROSIO, *In Lucam*, lib.1, n.58 (ML 15,1573).

⁵ STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash* (München, Beck, 1924), II, 124-126, aduce testimonios rabínicos que interpretan en este sentido la expresión: *esperar la consolación de Israel*.

último rasgo de la fisonomía espiritual de Simeón le coloca entre los que veían los tiempos mesiánicos a la luz del libro de la Consolación del Déutero-Isaías, concretamente de Is 40,1ss; 49,13; 51,12; 66,12-13; y especialmente 52,8-10 donde el TM del v.9 une en paralelismo la *consolación de Israel* que esperaba Simeón (Lc 2,25) y la *redención de Jerusalén* que esperaban los oyentes de Ana (Lc 2,38) ⁶. Notemos de paso el colorido viejotestamentario y judío-palestinense de estas pinceladas. Cuando la tradición cristiana posterior quiera decir esto mismo, empleará otra terminología y dirá, por ejemplo de José de Arimatea, que era «un hombre bueno y justo, que *esperaba el Reino de Dios*» (Lc 23,51; cf. Mc 15,43).

Al colorido viejotestamentario de la descripción hay que añadir los hebraísmos, más o menos claros, pero abundantes: la ausencia de artículo antes de *παράκλησιν τοῦ Ἰσραήλ* (v.25); la conjugación perifrástica en el v.26 y la expresión *μη ἰδεῖν θάνατον*, clásicamente hebrea (cf. *לֹא יֵרָא וְלֹא יִמָּוֶת* del salmo 89,49), aunque recurre equivalentemente en Jn 8,51; el infinitivo *ἐν τῷ εἰσαγαγεῖν* con valor temporal ⁷ y el presumible infinitivo constructo subyacente al *τοῦ ποιῆσαι* del v.27; el probable *ἵ* de apódosis al principio del 28; etcétera... ¿Hay motivos para pensar en un autor judío-cristiano palestínense y en un original hebreo subyacente?

Sobre la posible identificación histórica de Simeón el texto no ofrece suficientes datos. Los apócrifos creen saber mucho más ⁸. Y así el *Protoevangelio de Santiago*, cap.24, asegura que era de familia sacerdotal y que fue elegido Sumo Sacerdote tres días después de la muerte de Zacarías, que también lo era. Algunos códices del mismo dicen en el cap.10,3-4 que ya había sustituido a Zacarías mientras éste estuvo mudo. La versión árabe de este mismo apócrifo nos informa de que Simeón fue uno de los LXX intérpretes,

⁶ Las principales ideas del «Nunc dimittis» se encuentran en este pasaje casi con las mismas palabras que en Lc 2,29-32. Cf. S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los cánticos del Evangelio de la Infancia según San Lucas* (Madrid, Instituto «Francisco Suárez» del CSIC, 1983) p.303s.

⁷ Cf. MAX ZERWICK, *Graecitas biblica* (Romae, P.I.B., 1949)², n.273.

⁸ Cf. P. DE AMBROGGI, *Il vecchio Simeone e una curiosa formula liturgica: «senex puerum portabat, puer autem senem regebat»*, en «La Scuola Cattolica» 67 (1939) 109-115.

noticia que recoge y amplía Jorge Cedreno (autor bizantino de los siglos XI-XII) concretando que la promesa de no morir sin ver antes al Mesías le vino cuando, al traducir Isaías 7,14, dudó⁹. Finalmente el *Evangelio de Nicodemus* en su segunda parte *Descensus Christi ad inferos* repite la noticia de que Simeón fue Sumo Sacerdote, añadiendo que sus hijos Carino y Leucio, resucitados cuando resucitó Jesús, refirieron a Anás, Caifás, Nicodemus, José de Arimatea y Gamaliel lo ocurrido en la bajada de Cristo a los infiernos.

Recientemente CUTLER¹⁰, en base a las noticias de los apócrifos antes mencionados, sugiere la hipótesis de identificar a nuestro Simeón con el famoso hijo de Hillel y padre de Rabban Gamaliel el Viejo. Esta opinión no ha tenido muchos seguidores, que yo sepa¹¹, ni es presumible que los tenga, pues adolece de la fantasía e inverosimilitud de las fuentes en que se apoya.

Un interesante estudio de SMOTHERS¹² comentando un texto de la *Homilía* 33,1 de SAN JUAN CRISÓSTOMO al libro de los Hechos, en el que parecería identificar a nuestro Simeón con el Simón que menciona Santiago en Hech 15,14, ha dado pie para que tome cuerpo esta hipótesis. Pero, aparte de que el texto del Crisóstomo presenta diversas lecturas, la mencionada identificación en todo caso no pasaría de ser una opinión atribuida por el Santo Doctor a la iglesia de Antioquía. GIET había propuesto que el Simón del que se trata pudo haber sido en opinión de los antioquenos el «Simón llamado Niger» de Hech 13,1; nunca el autor del *Nunc dimittis*, que sería para entonces muy viejo¹³.

Este último punto —la ancianidad de Simeón cuando interviene en la escena del Templo— es un dato probable,

⁹ Véase el texto en MG 121,365.

¹⁰ A. CUTLER, *Does the Simeon of Luke 2 refer to Simeon the Son of Hillel?*, en JBL 34 (1966) 29-35. Su argumento más fuerte es que los *Acta Pilati* llaman a Simeón διδάσκαλος.

¹¹ La cree probable GINO CARLI, *Il Simeone del «Nunc dimittis»*, en «Palestra del Clero» 88 (1949) 238-240.

¹² EGDAR SMOTHERS, *Chrysostom and Symeon (Act XV,14)*, en HarvThR 46 (1953) 203-215.

¹³ STANISLAS GIET, *L'Assemblée Apostolique et le Décret de Jérusalem Qui était Simeon?*, en *Mélanges Jules Lebreton* = RechScR 39 (1951) 203-220.

pero no absolutamente cierto¹⁴. Las referencias del relato son muy vagas. Cierto que la promesa de que «no vería la muerte antes de ver al Mesías» (v.26), unido a la placidez con que al comienzo del *Nunc dimittis* se muestra pronto a morir, hacen razonable la sospecha de que el autor pensara en un hombre de avanzada edad. El *Evangelio del Pseudo Mateo* 15,2 asegura que tenía ciento doce años.

Entre los Santos Padres parece que el primero en presentar a Simeón como anciano fue SAN AMBROSIO en el texto que más arriba he aducido a propósito del papel que el Santo Doctor atribuye a Simeón y Ana en los relatos de la Navidad. Clarísimamente lo subraya SAN AGUSTÍN: «In Templo praesentabatur et a Simeone, sene famoso, annoso, probato, coronato agnoscebatur... Simeon senex ferebat Christum infantem, Christus regebat Simeonis senectutem»¹⁵. Piensa DE AMBROGGI¹⁶ que la famosa frase litúrgica «Senex puerum portabat, puer autem senem regebat» arranca de esa homilía atribuida a San Agustín, y se encuentra formulada literalmente en el Pseudo-Mateo 15,2 (códice Laurenziano B). También llama anciano a Simeón SAN SOFRONIO: «...lucemque illam claram ac sempiternam excipiamus cun sene Simeone»¹⁷.

No me detengo a considerar las pretendidas relaciones de dependencia entre el Simeón de Lucas 2 y el viejo Asita de la leyenda de Budda, porque el carácter cerradamente judío-cristiano palestinese de nuestro relato excluye tal dependencia, ya que no hay señal ni camino viable para ese influjo¹⁸.

¹⁴ No aduce ningún dato de interés la superficial controversia en contra y a favor de la ancianidad de Simeón, habida respectivamente entre GINO CARLI, *Il Simeone del «Nunc dimittis»*, en «Palestra del Clero» 28 (1949) 238-240, y L. BARTOLI, *Il Simeone del «Nunc dimittis»*: ibid., p.334-335.

¹⁵ Figura como *Sermo 128* entre las obras dudosas del Santo Doctor en el Apéndice (ML 39,1997-2001).

¹⁶ Art. cit. en la anterior nota 8.

¹⁷ SAN SOFRONIO, *Orat. 3 de Hypopante* 6,7: MG 83,3291-3293.

¹⁸ Cf. S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los Evangelios de la Infancia y las Infancias de los héroes*, en EB 16 (1957) 5-36, especialmente p.15-22; H. OLDENBERG, *Altindisches und Christliches*, en ZDMG 59 (1906) 625-628; J. BRINKTRINE, *Die buddhistische Asita-Erzählung als sogenannte Parallele zur Darstellung Jesu im Tempel*, en ZMissWiss 28 (1954) 132-136.

¿DOBLE CÁNTICO DE SIMEÓN?

Con razón se ha hecho notar que en las escenas de la Visitación y del Nacimiento de Jesús hay doble parlamento rítmico (elogios de Isabel y Magnificat de María, en el primero; mensaje del ángel a los pastores y cántico del Gloria por los coros del ejército celestial, en el segundo). No creo acertado llamar *cánticos* a todas estas piezas por igual (ni los elogios de Isabel a María, ni el mensaje del ángel a los pastores son estrictamente cánticos; de lo contrario, habría que considerar cánticos también los dos anuncios angélicos a Zacarías y a la Virgen, cuyo carácter rítmico es indudable). Por la misma razón, aun admitiendo que en las intervenciones de Simeón hay dos parlamentos rítmicos, yo no hablaría de doble cántico en nuestro caso. Es cántico el *Nunc dimittis* como dirigido a Dios en forma poética; pero no lo es el segundo parlamento que Simeón dirige a María anunciando el futuro del Niño y las consecuencias que para ella va a tener ¹⁹.

BROWN, que también admite doble cántico en el episodio de la Presentación, lleva al extremo el paralelismo con las escenas de la Visitación y del Nacimiento, afirmando que, en los tres casos, un cántico es original auténtico (los elogios de Isabel, el mensaje del ángel a los pastores, la profecía de Simeón a la Virgen) y otro añadido (el *Magnificat*, el *Gloria* y aquí el *Nunc dimittis*) ²⁰. Mis argumentos a favor de la pertenencia de estos tres cánticos al original de Lucas 1-2 y, por consiguiente, mi discrepancia respecto a Brown en este punto, pueden verse en otro lugar ²¹.

¹⁹ R. AYTOUN, *The ten lucan Hymns of the Nativity in their original language*, en JTS 18 (1917) 274-288, concretamente p.287, reconoce que las palabras proféticas de Simeón a la Virgen «although they are not exactly lyrical, are yet metrical». Y se ve obligado a añadir que ni siquiera muestran paralelismo: «As may be seen they form two tetrameter couplets, the balance of which is more apparent than the poetic parallelism». Y en efecto ésta es su retraducción:

הנה זה מוטר לנפילה ולתקומה
לרבים בישראל ולאות מריבה
וגם את בנפטר תחת הרב
להגלות מחשבות לבבות רבים.

²⁰ R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p.454.

²¹ S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los cánticos del Evangelio de la Infancia según San*

EL «NUNC DIMITTIS»

Me remito al estudio introductorio y comentario exegético que publiqué en el volumen recientemente citado ²².

LA PROFECÍA DE SIMEÓN (Lc 2,33-35)

El primer testimonio de Simeón acerca de Jesús —el famoso cántico *Nunc dimittis* (Lc 2,29-32)— provoca la admiración de sus padres, que extrañamente son presentados, no en conjunto como en el v.27 (τοὺς γονεῖς), sino por separado (ὁ πατήρ αὐτοῦ καὶ ἡ μήτηρ).

La dificultad que ambas expresiones —sobre todo, la segunda— presentan a la creencia en la concepción virginal se hizo sentir en la transmisión del texto: numerosos copistas sustituyeron ὁ πατήρ αὐτοῦ por un simple Ἰωσήφ. VOGELS, que ha estudiado estas incidencias tanto en nuestro pasaje como en los v.41.43 y 48 del siguiente episodio sobre la pérdida y hallazgo de Jesús en el Templo ²³, piensa que la corrección fue iniciada por Taciano.

Decir que las expresiones γονεῖς αὐτοῦ (v.27.41.43) y ὁ πατήρ αὐτοῦ (v.33.48) arguyen que el autor de Lucas 2 es distinto del de Lucas 1 y desconoce la concepción virginal que éste afirma, resulta una conclusión exagerada. Una vez nacido Jesús dentro del matrimonio legalmente constituido, José y María son *socialmente* los padres, y José hace el *oficio* normal de padre para con el Niño, en nuestro caso pagando el *rescate* por su condición de primogénito. Bien clara está en Mateo 1,18-25 la concepción virginal de Jesús, y, sin embargo, dentro del pasaje se confiere a José (v.21) y José ejerce (v.25) el *oficio paterno* de imponerle el nombre. De la misma manera más adelante (Mt 2,13-23) —y nadie ve en ello contradicción con 1,18-25— José recibe de Dios y ejerce encargos propios de *padre de familia*.

Lucas (Madrid, Instituto «Francisco Suárez» del CSIC, 1983) p.65-71 (sobre el *Magnificat*); 255-258 (sobre el *Gloria*); 294-298 (sobre el *Nunc dimittis*).

²² Ibid., p.293-314.

²³ JOSEPH VOGELS, *Die «Eltern» Jesu (Textkritisches zu Lukas 2,33ss)*, en BZ 11 (1913) 33-43.

La admiración de José y de María en este caso es un *subrayado redaccional* para resaltar la importancia del primer testimonio de Simeón en el *Nunc dimittis*. Si era importante el mensaje de los ángeles que los pastores transmitieron y que provocó la admiración de los presentes en Lc 2,18, igualmente importante es el testimonio de Simeón que acabamos de oír. Sospecha GEORGE²⁴ que el motivo de esta nueva admiración es la nueva revelación de que el Mesías no sólo será causa de gozo para el pueblo de Israel (Lc 2,10), sino «luz para iluminación de los gentiles» (Lc 2,32).

A pesar de que los dos (José y María) se admiraron, y a los dos bendice Simeón, las palabras siguientes de éste se dirigen exclusivamente πρὸς Μαρίαν τὴν μητέρα αὐτοῦ.

Yo no me atrevería a negar —pero tampoco a afirmar— que la intención del autor fuera subrayar el privilegio exclusivo de «corredentora» (Segunda Eva) asignado a María en los planes salvíficos de Dios. Puede haberse restringido a María el doloroso presagio de Simeón por el hecho de que sólo ella —y no José— tomó parte activa en la Pasión dolorosa de su Hijo y en la gestación de la misma a lo largo de la vida pública de Jesús. En todo caso, independientemente del anuncio de Simeón, la presencia de la Virgen «com-paciente» junto a la Cruz y su participación en el sufrimiento que nos redimió, han sido interpretados por la fe de la Iglesia como prueba de que Dios quiso que el Segundo Adán tuviera la «ayuda» de una Mujer en su obra salvadora, como la había tenido el Primer Adán en la causa de nuestra perdición.

Las palabras de Simeón a María contienen una doble afirmación: sobre la suerte futura del Niño y sobre la parte que en ella le corresponderá a su Madre.

EL SIGNO AL QUE SE HACE OPOSICIÓN (Lc 2,34)

A la pregunta que las gentes de la montaña se hacían después de la circuncisión de Juan, sobre qué iba a ser

²⁴ A. GEORGE, *La présentation de Jésus au Temple (Lc 2,22-40)*, en *Assem-Seig* 11 (1970) 29-39, concretamente p.32s.

aquel niño, respondió su padre Zacarías en el cántico del *Benedictus*.

Sobre el destino de Jesús nadie se hizo esa pregunta, porque ya lo aclararon los ángeles al momento de nacer con su mensaje a los pastores y con el cántico del *Gloria*. Pero el autor de Lucas 1-2 piensa que la complejidad de la misión de Jesús necesita ulteriores precisiones, y Simeón las aporta. Jesús, que es el Mesías esperado por Israel, cumple la *expectación de su pueblo* (Lc 2,10s.32b). Pero es, a su vez, la salvación que Dios ha preparado *para todos los pueblos* (Lc 2,30-32), y la *pedra de toque* por la cual *serán juzgados todos* en función de la actitud que adopten ante El (Lc 2,34s).

La afirmación sobre Jesús es doble en estas últimas palabras de Simeón: que ha sido puesto para ruina y resurrección de muchos, y que ha venido para ser signo al que se hace oposición²⁵. Ambas afirmaciones dicen casi lo mismo, pero con especial matiz en la segunda.

οὗτος κείται εἰς πτώσιν καὶ ἀνάστασιν πολλῶν indica que la aparición del Mesías va a dividir al pueblo de Israel en dos grupos: unos que irán a la ruina y otros al encumbramiento. Aquella piedra que desecharon los arquitectos y que se convirtió en piedra angular (salmo 118,22), es simultáneamente en Is 8,14 «piedra de tropiezo, peña de escándalo», y en Is 28,16 fundamento puesto en Sión por Yahveh «piedra elegida, angular, preciosa y fundamental». Rom 9,32-33 y 1 Pe 2,4-8 mezclan los tres pasajes y ven en el hecho de Cristo el cumplimiento de estos anuncios de *salvación* y de *ruina*. El doble grupo de los ἀπολλυμένοις y σωζόμενοις (1 Cor 1,18; 2 Cor 2,15) son identificados en 1 Pe 2,7 con los πιστεύουσιν y los ἀπιστοῦσιν, como en Mc 16,16 (ὁ πιστεύσας καὶ βαπτισθεὶς σωθήσεται, ὁ δὲ ἀπιστήσας κατακριθήσεται) y en Juan 3,18 (ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν οὐ κρίνεται, ὁ δὲ μὴ πιστεύων ἤδη κέκριται).

Ante el Mesías habrá que tomar partido. De la actitud que ante El se adopte (fe o incredulidad, aceptación o re-

²⁵ Traduzco así, literalmente, σημεῖον ἀντιλεγόμενον para no prejuzgar erróneamente su significación. Pienso que la forma usual de traducir (*signo de contradicción, bandera de contradicción*) convierte en sustantivo —determinante de *signo* o *bandera*, y como si fuera algo inherente al sujeto que es *signo* o *bandera*— lo que en realidad es un verbo, cuya acción no ejerce el que es signo o bandera, sino que ejercen otros en contra del así llamado.

chazo) dependerá la alineación definitiva de cada hombre
 εἰς πτώσιν ᾧ εἰς ἀνάστασιν.

Esta opción fundamental dividirá inexorablemente a toda la humanidad y fijará definitivamente su suerte. Pero el autor de Lucas 1-2 se ciñe al ámbito de Israel (ἐν τῷ Ἰσραήλ), sin duda porque en él se mueve y para él escribe. Evidentemente le duele este destino que afectará en su vertiente desgraciada y funesta a parte de su pueblo; pero se consuela pensando que entraba en los planes de Dios, respetuoso con la libertad humana.

La segunda frase de Simeón sobre el destino del Mesías (καὶ εἰς σημεῖον ἀντιλεγόμενον) es en parte paralela y sinónima de la anterior; pero añade un matiz nuevo, interesante y fundamental, para el auténtico concepto de mesianismo ²⁶.

La catálisis que la venida del Mesías provocará en Israel agrupará a los hijos de su pueblo en dos bandos antagónicos: el de los que le acepten y el de los que le rechacen. Estos últimos le harán la guerra. El Mesías no será un triunfador que desfile desplegando al viento la bandera victoriosa, aclamada por todos. El será una bandera discutida, blanco del odio y los ataques de sus adversarios.

No hay todavía en las palabras de Simeón mención expresa de los sufrimientos del Siervo, ni menos del aparente y temporal fracaso de la cruz. Pero ya se vislumbra claramente que su victoria no ha de ser un simple paseo militar de triunfador. Va a haber oposición y lucha.

El participio de presente (ἀντιλεγόμενον) en lugar del de futuro, puede ser un semitismo ²⁷; pero puede también indicar algo que sucede permanentemente, y significar en nuestro caso que la condición de ser signo discutido corresponde a la Iglesia a lo largo de su estadio terreno.

²⁶ Cf. I. W. FULFORD, *Signum contradictionis*, en ExpTim 22 (1920-1921) 267-269; PEDRO POUS, *In signum cui contradicetur (Lc 2,34)*, en VD 2 (1922) 34-37; H. DIECKMANN, *Signum cui contradicetur*, en VD 6 (1926) 135-141; A. CHARUE, *La prophétie de Simeón (Lc II,22-39)*, en CollNam 26(1932) 65-73; F. NEIRYNCK, *Le Messie sera un signe de contradiction*, en AssemSeig 1 (1961) 29-42; FÉLIX PUZO, Art. *Signo de contradicción*, en *Enciclopedia de la Biblia*, III (Barcelona, Garriga, 1963...) 493-499; J. WINANDY, *La prophétie de Simeón (Lc 2,34-35)*, en RB 72 (1965) 321-351.

²⁷ MAX ZERWICK, *Graecitas biblica* (Romae, P.I.B., 1949)², n.207.

El sentido de σημεῖον es muy ambiguo.

Unas veces traduce el hebreo אֹת —signo, portento—, y otras veces נֹס —estandarte, bandera—. RENGSTORF²⁸ defiende que en nuestro caso debe corresponder a אֹת porque es signo de *separación*, mientras que נֹס es instrumento de agrupación. Lo contrario sostiene ZORELL²⁹, sobre todo en base a Is 11,10-12, donde se emplea נֹס y parece tener valor mesiánico: Se dice que la raíz de Jesé estará enhiesta para *bandera de pueblos* (לִנֹס עַמִּים) en el v.10, y que *izará bandera a los gentiles* (וְנִשָּׂא נֹס לְגוֹיִם) en el v.12. No se trata tanto de bandera para agrupar cuanto de bandera en contra. Tal es el alcance de נֹס en Is 49,22:

הִנֵּה אֲשֶׁר אֵל גּוֹיִם יָדִי
וְאֵל - עַמִּים אֲרִים נֹסִי

(Los LXX leyeron אֵיִם en lugar de עַמִּים, porque tradujeron ἡσους; en todo caso, נֹס aquí es bandera de combate como en Is 13,2).

Ante la dificultad de decidir el sentido de σημεῖον por razones filológicas, se ha intentado descifrarlo por paralelismo de ideas con otros pasajes en los que el término juegue relacionado con Jesús.

El paralelismo que se intenta ver en el *logion* de Jesús acerca de la señal de Jonás (Mt 12,38-42; 16,4; Mc 8,11-12; Lc 11,29-32) es complicado, pero quizá iluminador. A la petición de una señal del cielo (Mc 8,11), formulada por los escribas y fariseos: «Maestro, queremos ver una señal hecha por ti» (Mt 12,38), Jesús contesta, según Mc 8,12, que «no se dará a esta generación ninguna señal»; según Mt 12,39s, que «no se le dará otra señal que la señal del profeta Jonás. Porque del mismo modo que Jonás *estuvo en el vientre del cetáceo tres días y tres noches*, así también el Hijo del hombre estará en el seno de la tierra tres días y tres noches»; finalmente, según Lc 11,29s «no se le dará otra señal que la señal de Jonás. Porque, así como *Jonás fue señal*

²⁸ K. H. RENGSTORF, art. σημεῖον, en KITTEL-FRIEDRICH, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, VII (Stuttgart, Kohlhammer, 1964) 199-261, concretamente p.236s. Los retraductores generalmente (Jona, Yeates, Greenfield, Resch, Delitzsch) emplean אֹת.

²⁹ E. ZORELL, *Lexicon Graecum Novi Testamenti* (Paris, Lethielleux, 1931), col.1198.

para los ninivitas, así lo será el Hijo del hombre para esta generación». La doble referencia en Mt 12,41-42 y Lc 11,31-32 a los ninivitas y a la Reina de Saba porque hicieron caso respectivamente a la predicación de Jonás y a la fama de sabiduría de Salomón, parecería justificar como apropiada al contexto la interpretación de Lucas que considera signo la *predicación* (tanto de Jonás como de Cristo), aunque tal vez avalada por el *signo portentoso* (de la liberación de la ballena en Jonás y de la resurrección en Cristo).

Lo que ciertamente tiene de común el *logion* sobre el signo de Jonás con el pasaje de Lc 2,34 es el contexto de *juicio discriminatorio* entre los que son salvados y los que son condenados, entre los que aceptan y los que rechazan. Sea cual fuere el verdadero σημεῖον Jonás-Cristo (la predicación - la liberación de la muerte - o ambas cosas), lo cierto es que los ninivitas se convierten, y esta generación, no.

Y ése es, según parece, el alcance del σημεῖον ἀντιλεγόμενον en Lc 2,34. La presencia y la actuación de Jesús³⁰ será una señal (una prueba, un argumento, una invitación) para la conversión, que muchos rechazarán adoptando una postura de oposición terca y violenta. Para los lectores de Lc 2,34 la actitud que describe ἀντιλεγόμενον no había sido una simple oposición verbal. Hebreos 12,3 considera la muerte de Cristo en la Cruz como ἀντιλογίαν εἰς ἑαυτὸν ὑπὸ τῶν ἁμαρτολῶν.

Otra interpretación, menos probable, es la que relaciona el σημεῖον ἀντιλεγόμενον de Lc 2,34 con el *logion* sobre la paz y la espada en Mt 10,34s y Lc 12,51-53. En ambos pasajes juega la metáfora de la espada (en Mt 10,34 como algo que trae Jesús —μάχαιραν—, y en Lc 2,34 como algo que atravesará el alma de María —ρόμφαία—); pero la formulación del *logion* en Lc 12,51-53 habla de división (διαμερισμόν). Es cierto que Jesús, sin pretenderlo, provoca la división entre los miembros de una misma familia por la

³⁰ Algunos han exagerado la identificación de la persona de Jesús con su función de signo, hasta el extremo de entender la primitiva fórmula *Maran atha* de 1 Cor 16,22 como una aclamación que dijera: «Nuestro Señor es un signo» ('at derivaría del hebreo נִיחָ = signo). Así A. KLOSTERMANN, *Probleme in Aposteltext* (1883) p.220-246, al que cita y sigue con entusiasmo FÉLIX PUZO, art. *Signo de contradicción*, en *Enciclopedia de la Biblia*, III (Barcelona, Garriga, 1965...) p.493-499.

exigencia de su doctrina; pero no parece ser ése el sentido de ἀντιλεγόμενον ³¹. En Lc 2,34 se trata de dos grupos uno de los cuales se opone a Cristo, pero no se habla de *enfrentamiento* entre los dos grupos.

Considero prácticamente improbable —por lejana al contexto de nuestro pasaje— la hipótesis de WINANDY que piensa en una alusión al σημεῖον de Is 7,14 y con él relaciona las palabras siguientes de Simeón a la Virgen: la concepción virginal de María será puesta en duda, y el ser tildada de adúltera será para ella una espada que le atravesará el alma ³².

La frase final con que se cierra el parlamento de Simeón (ὅπως ἂν ἀποκαλυφθῶσιν ἐκ πολλῶν καρδιῶν διαλογισμοί) podría aclarar las cosas; pero participa de la ambigüedad del versículo anterior ³³.

La mayoría de los gramáticos y comentaristas están de acuerdo en que la cláusula ὅπως ἂν no es final, sino consecutiva. No indica una finalidad buscada o intentada, sino una resultancia ³⁴. Pero la consecuencia puede referirse a

³¹ La *Biblia de Jerusalén*, que en Lc 2,34 interpreta nuestra frase como hostilidad contra Jesús y persecución por parte de su propio pueblo, dice en nota a Mt 10,34: «Jesús es una señal de contradicción (Lc 2,34), que, sin querer las discordias, las provoca necesariamente por las exigencias de la elección que impone».

³² J. WINANDY, *La Prophétie de Siméon (Lc II,34-35)*, en RB 72 (1965) 321-251. Todavía resulta más peregrina su otra sugerencia de que, siendo «espada» término de guerra, acaso se intente aludir al hecho de que María había de figurar entre los fugitivos de la Guerra del 70 (!).

³³ Falta ἐκ en algunos códices. ALAND cita sólo el D, pero T. GALLUS en el artículo que cito en la nota siguiente añade: 273s, la Vetus latina menos en el cód. e, y la sahídica. La frase entera es arbitrariamente considerada espúrea por C. G. MONTEFIORI, *The Synoptic Gospel* (London 1927) II,381.

³⁴ «Dans le N.T. ὅπως ἂν marque la conséquence plutôt que le but, et equivaut à: de telle maniere que, dans ce cas supposé... Pour Lc 2,34-35 et Act 15,16-17 (en una cita de Amós 9,11-12) c'est la conséquence prévue» (VITEAU, 151), en F. M. ABEL, *Grammaire du grec biblique* (Paris, Gabalda, 1927) § 65 a *Remarque* (p.286).

T. FAHY, *Notes on the Gospels*, en IrEcRec 84 (1955) 396-401, en el primer apartado (p.396-398) que titula *Simeon's Prophecy* le atribuye valor modal: «The clause ὅπως ἂν with subjunctive is always a modal clause, expressing the manner in which an action takes place, or the circumstances that control it, and is translated by *as, according as, in such a way that, after the manner in which*, or by such other formula as will express the phrase of modality indicated by the context» (p.397).

T. GALLUS, *De sensu verborum Lc 2,35 eorumque momento mariologico*, en «Biblica» 29 (1948) 220-239 le atribuye valor estrictamente final.

la frase inmediatamente anterior (que una espada atravesará el alma de María) o a las afirmaciones del versículo 34, suponiendo que 35a sea una especie de paréntesis (o, como otros quieren, una añadidura posterior). La diferencia de supuesto —según los autores que establecen una u otra relación— afectaría al sentido de *διαλογισμοί*. Quienes unen este final al v.34, donde se habla de los que aceptan y de los que rechazan, piensan que *διαλογισμοί* tiene un sentido indeterminado que vale para los pensamientos de los *buenos* y de los *malos* (unos y otros serán «revelados»). GALLUS, que lo une con la frase de la espada, le da un alcance *peyorativo* (se trata de los pensamientos de los *malos*).

La frase *διαλογισμοί* (ἐκ) πολλῶν καρδιῶν es de suyo indiferente³⁵.

La expresión *ללב מחשבות* o simplemente *מחשבות*, así como las correspondientes *λογισμοί* o *διαλογισμοί* (con o sin el aditamento *τῆς καρδίας*) recurren frecuentemente en el A.T. El significado básico es el de *pensamientos*, *planes* o *proyectos* tanto buenos como malos. Cuando significan *pensamientos malos*, llevan siempre —ellos o el sujeto que los tiene— el calificativo de *tales* (*רע - רון*): Gén 6,5; 8,21; Prov 6,18; Sal 94,11; Is 55,7; 59,7; Jer 4,14... Pero otras veces, sin calificativo alguno, significan pensamientos buenos: Sal 33,11; 40,6; 92,6 (se trata en los tres casos de los pensamientos de Dios). Una prueba evidente del valor genérico del término son dos pasajes de Proverbios, donde se contraponen, en paralelismo, los pensamientos de los buenos y los de los malos: Prov 12,5 lo emplea (*מחשבות* = *λογισμοί*) en el estico que se refiere a los justos, y Prov 15,26 en el que hace referencia a los malos (*רע מחשבות* = *λογισμὸς ἄδικος*).

Creo, por tanto, contra la opinión de T. Gallus, que debe mantenerse para *καρδιῶν διαλογισμοί* en Lc 2,35 la significación indeterminada de *pensamientos*, *reacciones*, *actitudes* in genere, sin definir su cualificación moral. Dicha indeterminación viene aquí exigida por un contexto en el que se trata de reacciones plurales. Las habrá buenas y malas.

³⁵ Los retraductores interpretan: *מחשבות מלבנות רבים* (Jona, Yeates), o bien: *מחשבות לבב רבים* (Resch, Delitzsch).

Todos los hombres (al menos los de Israel según la óptica de Lucas 1-2) están llamados a tomar postura ante el Mesías: o con él o contra él. Hay que definirse. Y va a haber de todo: unos aceptarán para su bien, otros rechazarán para su perdición por haberse opuesto al signo enviado por Dios.

Con ello *se descubrirá la reacción de cada cual*.

Esta que sería mi traducción «dinámica» necesita una breve justificación filológica.

Καρδιῶν διαλογισμοί tiene en nuestro contexto sentido de *respuesta* a la invitación implícita en un Mesías levantado como bandera por el propio Yahveh (cf. Is 11,10-12). Aunque los LXX emplean indistintamente λογισμοί y διαλογισμοί, posiblemente la sensibilidad griega de Lucas le hizo elegir διαλογισμοί por este matiz dialéctico de respuesta, que pienso tiene aquí. Ciertamente no se trata de simples pensamientos teóricos, sino de actitudes vitales.

El distributivo «de cada cual» viene también exigido por el contexto, y puede esconderse en el πολλῶν que en su correspondiente hebreo רבים equivale a *multitud, gente*. Ya de suyo *reacciones de la gente equivale a la suma de las reacciones de cada uno*. Pero es posible, incluso, que este matiz distributivo se expresara con el מ que parece subyacente al extraño ἐκ de nuestro pasaje.

LA ESPADA QUE ATRAVESARÁ EL ALMA DE LA VIRGEN (Lc 2,35a)

Se trata de un *logion* discutidísimo: Καὶ σοῦ (δὲ) αὐτῆς τὴν ψυχὴν διελεύσεται ρομφαία.

Críticamente, está atestiguado por todos los códices del texto original y de las versiones. La única lección variante de alguna importancia es la presencia o ausencia del δὲ después de σοῦ (falta en B L W Ξ Ψ lat sy^s Epiph). Gratuitamente rechazan su autenticidad J. WEISS³⁶, E. KLOSTERMANN³⁷ y E. REUSS³⁸.

³⁶ J. WEISS, *Die Schriften des N. T.* (Göttingen 1907) I, 429.

³⁷ E. KLOSTERMANN, *Handbuch zum N. T.* (Tübingen 1919) II, 406.

³⁸ E. REUSS, *Histoire Évangélique* (Paris 1876) p.148.

Literariamente, hay un paso del estilo narrativo (en el que Simeón está describiendo lo que va a ser del Niño) al estilo coloquial (con el que se dirige a María en segunda persona para anunciarle lo que le va a ocurrir a ella). Más aún, el apóstrofe personal a María va incluido en la descripción del futuro del niño, que continúa después del paréntesis.

Gramaticalmente καὶ σοῦ (δὲ) (que recuerda el καὶ σὺ δέ de Lc 1,76) no tiene por qué tener sentido adversativo o de oposición a lo anterior. Es una forma narrativa propia para reforzar la continuidad en la misma línea de ideas³⁹: María quedará afectada por el hecho de que Jesús sea un signo al que se hace oposición.

Exegéticamente, la dificultad estriba en el valor que deba darse a la metáfora de la ῥομφαία, que por cierto es hapaxlegómenon en Lucas, y sólo seis veces aparece en el resto del Nuevo Testamento, siempre en Apocalipsis (1,16; 2,12.16; 6,8; 19,15.21), como atributo escatológico del Mesías⁴⁰.

El tema preocupó desde los primeros siglos de la Iglesia a los Santos Padres, y sus opiniones han sido recogidas y estudiadas en buenos trabajos de conjunto⁴¹. Sorprende la opinión de ORÍGENES⁴², sostenida por muchos autores antiguos —entre ellos San Basilio— y por algún que otro moderno, que ve en la espada *la duda* que asaltó a María, escandalizada por la Pasión de su Hijo. Y digo que *sorprende*, porque ni consta que bíblicamente ῥομφαία sea imagen

³⁹ Cf. F. M. ABEL, *Grammaire du grec biblique* (Paris, Gabalda, 1927) § 78m *Remarque* (p.346): Καὶ... δὲ indique la progression de la narration avec le sens de *et en outre, praeterea vero...* Lc 2,35... *et, de plus, une épée traversera ton âme*.

⁴⁰ WILHELM MICHAELIS, art. ῥομφαία en KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, VI (Stuttgart, Kohlhammer, 1959) 993-998.

⁴¹ Cf. ADRIEN DE GROOT, *Die schmerzshfte Mutter und Gefährtin des göttlichen Erlösers in der Weissagung Simeon (Lk 2,35)*. Eine biblische-theologische Studie (Steyl, 1956) con abundantes testimonios patrísticos orientales (p.1-31), occidentales (p.32-38) y de autores medievales (p.38-59); M. OLEZ, *Maryjne znaczenie slow 2,35 w patologii od poczatku az do VIII wieku*, en «Ruch Biblijny i Liturgiczny» 17 (1964) 4-19; JOAQUÍN M. ALONSO, *La espada de Simeón (Lc 2,35a) en la exégesis de los Padres*, en *Maria in Sacra Scriptura* (Acta Congressus mariologici-mariani in Republica Domenicana anno 1965 celebrati) (Romae, Pont. Acad. Mar. Int., 1967), vol.IV, p.183-285 (estudio exhaustivo de los testimonios y opiniones de los Padres con valoración crítica muy objetiva).

⁴² ORÍGENES, *In Lucam Homilia XVII*, 6.7 (MG 13,1845s).

de la duda, ni hay en las fuentes el más leve indicio de que María dudara. SAN EPIFANIO habla de *muerte violenta* ⁴³; pero tampoco hay referencia alguna de que la Virgen muriera así. Con SAN PAULINO DE NOLA (entre el 353 y el 431) comienza a verse en nuestro pasaje el anuncio del dolor que experimentará María por los sufrimientos (físicos y morales) de su Hijo: interpretación que abocará —tardíamente— a la *compasión-corredentora* de los teólogos.

Se comprende que, ante la falta de unanimidad en la Tradición, los exegetas hayan tratado de buscar las diversas maneras en que la Biblia emplea la metáfora de la *espada*, y de explicar en consonancia con ellas el posible alcance de la misma metáfora en Lc 2,35a ⁴⁴.

— Para algunos autores el drama personal de María se inserta, como un caso más, en la dialéctica de elección (a favor o en contra) que la humanidad entera tiene que practicar frente al Mesías, el cual es simultáneamente piedra de escándalo y piedra elegida. El salmo 118,22 interpretado por Is 8,12-15 y 28,6, y aplicado al hecho cristiano por Rom 9,32s y 1 Pe 2,4-8, constituye el marco de la elección que todo hombre debe tomar, y María también ⁴⁵.

Nadie negará que María tuvo que realizar —y realizó— una opción de fe respecto a su Hijo, como los demás hombres interpelados por su aparición. Pero resulta extraño el énfasis puesto en anunciar una situación que hubiera de ser completamente igual a la que iban a vivir los demás hombres. La decisión de María —si de eso se trata— no tuvo nada de especial con respecto a la nuestra. Y no se comprende por qué hubo de subrayarla en ese modo Simeón.

— Otros, apoyados en pasajes donde se llama *espada* a la Palabra de Dios (Is 49,2; Ef 6,17; Heb 4,12s) o de Cristo

⁴³ SAN EPIFANIO, *Haer.* 78,11 (MG 42,716).

⁴⁴ Una buena exposición de estos intentos —aunque sin tomar decididamente postura— puede verse en SALVATORE GAROFALO, «*Tuam ipsius anima pertransibit gladius*» (Lc 2,35), en *Maria in Sacra Scriptura* (Acta Congressus mariologici-mariani in Republica Dominicana anno 1965 celebrati) (Romae, Pont. Acad. Mar. Int., 1967), vol.IV, p.175-181.

⁴⁵ Cf. S. VAN JERSEL, *Een zwaard zal ook uw eigen ziel doorbaren*, en «Het Heilig Land» 9 (1956) 2-5; F. NEIRYNCK, *Le Messie sera un signe de contradiction*, en *AssemSeig* 11 (1961) 29-42.

(Apoc 1,16; 2,12.16; 6,8; 19,15.21), piensan que la actitud de despego que Jesús adopta frente a María (Lc 2,49; Mt 12,46-50 = Mc 3,31-35 = Lc 8,19-21; Lc 11,27s; Jn 2,4) hubo de ser un tormento para ella ⁴⁶; o bien que la predicación inconformista de Jesús terminaría por privarla de su compañía ⁴⁷. Pero, aparte de que el aparente despego de Jesús hubo de ser interpretado en sus justos límites por María (cf. Jn 2,5ss) y aceptado por ella sin dramatismos, nada en el contexto nos induce a pensar que Jesús sea el *causante* de lo desagradable que ocurre en torno a El.

— Un número cuantitativa y cualitativamente considerable de comentaristas se inclina por ver en la *ῥομφαία* de Lc 2,35a la espada que *atravesaría a Israel* en una de las cuatro hipótesis (hambre, bestias salvajes, espada, peste) formuladas por Ez 14,12-21. Se aducen, en confirmación de la imagen literaria, Sab 18,15; Apoc 19,11-21; y en cierta manera todas las frases relativas a la espada-Palabra que aducían los autores de la anterior opinión. Se trata en esos pasajes —como en Lc 2,34s— de un *juicio discriminador* sobre Israel, que destruye a unos y dispensa a otros. A la Virgen le afectaría como israelita particular ⁴⁸, o mejor, como Hija de Sión y representante del pueblo elegido ⁴⁹.

⁴⁶ R. E. BROWN, *The presentation of Jesus (Lc 2,22-40)*, en «Worship» 51 (1977) 2-11 relaciona el logion de la *ῥομφαία* con el *σημεῖον ἀντιλεγόμενον* entendido a la luz de la división entre padres e hijos de Lc 12,51-53 y paralelos.

⁴⁷ Cf. ANDRIESEN, *Simeon's profetie aangaande Maria*, en NedKathStem 55 (1959) 179-189. La hipótesis de identificar *ῥομφαία* con la Palabra de Dios aparece ya en SAN AMBROSIO, *In Lucam* 2,61 (ML 15,1574).

⁴⁸ R. E. BROWN, art. cit., p.9. También recurre a Ez 14,17, pero sin aceptar la figura de María como Hija de Sión en *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p.463.

⁴⁹ Esta interpretación que atribuye a María sufrir la trágica suerte de Israel como Hija de Sión y representante del pueblo es cara a LAURENTIN, *Structure et théologie de Luc 1-2* (Paris, Gabalda, 1957) p.89-91; a R. C. LEANEY, *The Gospel according to St. Luke* (London 1957) p.100s; a P. BENOIT, *Et toi-même, un glaive te transperçera l'âme! (Lc 2,35)*, en CBQ 25 (1963) 251-261; L. LEGRAND, *L'annonce à Marie* (Paris, du Cerf, 1981) p.226. Especialmente la defiende HARALD SAHLIN, *Der Messias und das Gottesvolk* (Uppsala, Almqvist, 1945) p.272-280; para el cual el Proto-Lucas lo habría dicho de Sión basándose en Ez 14,17 y Lucas luego lo habría aplicado a María como Hija de Sión. J. WINANDY, *La prophétie de Syméon (Lc 2,22-40)*, en RB 72 (1965) 321-351 sostiene, como hemos indicado más arriba, que Lc 2,35a se refiere a una calamidad física, en la que María —a título personal, no como Hija de Sión— tuvo parte: la ruina de Jerusalén el año 70 que conoció en vida.

Tengo un doble reparo contra esta interpretación: Que no veo justificada en el contexto la figura de María como Hija de Sión y representante del pueblo, y que la mayoría de los textos aducidos (comenzando por Ez 14,12-21 que es una especie de parábola didáctica) son de carácter marcadamente apocalíptico-escatológico⁵⁰, y no se ve qué relación pueda tener con ese estadio el sufrimiento histórico de María.

Considero, sin embargo, una adquisición provechosa de los defensores de esta hipótesis la de extender el sufrimiento de la Virgen más allá del interés personal materno por su Hijo físico y hacerlo llegar hasta sentir profundamente la desgracia de los que pudieron haber sido para su bien miembros de su Cuerpo Místico. Esta dimensión de calamidad colectiva es inherente al contexto, y no puede ser ajena a la participación que en ella se le asigna a María.

— Contra el intento de explicar Lc 2,35a por la *espada divina destructora* de Ez 14,17, reacciona enérgicamente A. FEUILLET⁵¹, que sugiere recurrir a Zac 12,8-14 donde se habla del *Traspasado* (cf. Jn 19,37) y del *llanto de las mujeres aparte*. Ocurre, sin embargo, que en Zacarías sólo aparece la espada en 13,7, donde el contexto es muy distinto. Lo más que cabría decir es que la profecía de Simeón pudiera referirse a la *muerte violenta de Cristo*; y, en ese contexto, decir que una espada había de atravesar también el alma de María era tanto como decir que, en su condición de Madre, había de participar dolorosamente en la Pasión de su Hijo.

Pero para eso *no hace falta recurrir a ninguna aplicación bíblica de la metáfora de la espada*. Y creo que las hipótesis formuladas comprueban la improcedencia de ese recurso.

Lo que procede es descubrir en Lc 2,34 la *situación aflictiva* en la que María ha de participar, y que justifique la

⁵⁰ Sab 18,15s, que es derás sobre el exterminio de los primogénitos de los egipcios, adquiere acentos de apocalipsis escatológica, como se ve claramente en Apoc 19,11-21. Resulta peregrino comparar la espada a la que Dios manda atravesar el país (διελθάτω διὰ τῆς γῆς: Ez 14,17) con esta otra que atraviesa el alma de María (σοῦ αὐτῆς τὴν ψυχὴν διελύσεται).

⁵¹ A. FEUILLET, *L'épreuve prédite à Marie par le vieillard Simeon (Lc 2,35a)*, en *A la rencontre de Dieu* (Memorial Albert GELIN) (Lc Puy, Mappus, 1961) p.243-263.

metáfora de la espada, en su dimensión normal de *sufri-miento agudo*, por parte de la Virgen.

Una opinión muy extendida, que se abre camino en la Iglesia a partir del siglo IV con San Paulino de Nola y San Agustín ⁵², es que se trata de los padecimientos de Cristo en la Cruz, en los que María tomó parte, según Jn 19,25ss. BROWN se opone a esta interpretación, porque Lucas no menciona aquí los sufrimientos de la Pasión de Cristo, y el canon elemental de toda hermenéutica es buscar la *inteligibilidad del escrito por sí mismo* («the selfintelligibility of a writing») ⁵³.

Pienso que la «selfintelligibility» de Lc 2,34 nos lleva muy cerca de la mencionada opinión. Lc 2,34 nos ha dicho que Jesús va a ser σημεῖον ἀντιλεγόμενον. Ciertamente que no especifica en qué va a consistir esa oposición; tal vez para mantener la imprecisión propia de una profecía que el autor pone en boca de Simeón por razones teológicas (hacer ver que la oposición violenta a Cristo entraba en los planes de Dios). Pero el autor de Lucas 1-2 y sus lectores saben a estas alturas en qué consistió y qué consecuencias tuvo la oposición a Jesús (no se expresan éstas formalmente, pero se indigitan realmente en la fórmula genérica de *oposición*). Las palabras dirigidas a María traicionan en cierta manera el recurso literario de mantener imprecisa la profecía. El autor, que, sin decirlo, está pensando en una *oposición a muerte* (recuérdese la designación de la muerte de Cristo en Cruz como ἀντιλογία εἰς ἑαυτὸν ὑπὸ τῶν ἀμαρτολῶν, que hace Heb 12,3), añade dirigiéndose a María que su participación en aquel asunto será una espada que le atravesará el alma.

Evidentemente, el dolor agudísimo de María está relacionado con la oposición a Cristo que de hecho culminó en la Cruz. Su razón principal hay que buscarla, sin duda, en la Pasión dolorosa de su Hijo, sin negar que contribuyera a acrecentarla el comprobar la desgracia que a su pueblo acarreó el haber rechazado a Jesús y, en un nivel más uni-

⁵² Véanse los documentados estudios patrísticos citados en la anterior nota 41.

⁵³ R. E. BROWN, *The Presentation of Jesus (Luke 2,22-40)*, en «Worship» 51 (1977) 2-11, concretamente p.9.

versal, la ruina de los que personalmente se oponen y se opondrán al proyecto salvífico de Dios en Cristo.

El posible valor corredentor de este sufrimiento de María no está explícito en la profecía de Simeón. Todo lo que podemos decir es que aquí se afirma el hecho de que los sufrimientos de la Virgen entraban en el plan de Dios y formaban parte de él.

EL TESTIMONIO DE ANA (Lc 2,36-38)

Con él se cierra la lista de testigos que reconocen en Jesús recién nacido al Mesías esperado: el ángel Gabriel en la Anunciación a María, Isabel y el niño Juan desde el seno de su madre en la Visitación, Zacarías en el *Benedictus*, los ángeles y los pastores en la Navidad, Simeón en el Templo.

Sorprende, sin embargo, que sólo en este caso no se diga el contenido del testimonio ⁵⁴. El autor no reproduce las palabras de Ana, sino que se limita a decir que «alababa a Dios y hablaba acerca de él a todos los que esperaban la redención de Jerusalén» (Lc 2,38). Esta carencia ha hecho pensar a algunos que la figura de Ana es de simple relleno en el relato, para significar, emparejada con Simeón, la Gracia junto a la Ley, los Profetas frente a Moisés, o la presencia de ambos sexos al testimoniar el mesianismo de Jesús.

Los partidarios de que el díptico Juan-Jesús está montado sobre un original baptista acerca del nacimiento e infancia de Juan (Lc 1), al que luego se hubiera añadido el relato paralelo acerca de Jesús (Lc 2) para mostrar la superioridad de éste, proponen varias explicaciones de la presencia de Ana. VÖLTER piensa que Simeón y Ana en el relato añadido sobre la infancia de Jesús se corresponden con Zacarías a Isabel en el original baptista; pero el autor de Lucas 2 era menos creativo y no tuvo imaginación suficiente para inventar un segundo cántico que poner en boca de

⁵⁴ Es natural que en el caso de Juan todavía en el vientre de su madre el testimonio se limite a *dar saltos de gozo* (Lc 1,41.44).

Ana ⁵⁵. La afirmación de Völter no es convincente. El autor del relato sobre la infancia de Jesús no debía andar tan corto de imaginación cuando encontró un himno para poner en boca de los ángeles (Lc 2,14) y dos cánticos que atribuir a Simeón (Lc 2,29-32 y 34-35). Por razones de simetría pudo haber atribuido a Ana el segundo parlamento rítmico de Simeón que, por referirse directamente a María, encajaba perfectamente en la sicología femenina de Ana.

ERDMANN piensa que Ana formaba parte del relato de Juan, y que el pegote añadido por el autor de Lucas 2 es todo el pasaje de Simeón introducido con el fin de exaltar a Jesús ⁵⁶. RESENHÖFFT sostiene que tanto Simeón como Ana pertenecían al original baptista: el manipulador cristiano habría traspasado a Jesús el testimonio que ambos daban sobre el mesianismo de Juan ⁵⁷.

Curiosa es la opinión de SAHLIN, para el cual en el Proto-Lucas hebreo original Ana cantaba el *Benedictus* y Zacarías el *Magnificat*. Al traspasar Lucas el *Magnificat* a María (¿Isabel?), le pareció mal dejar sin cántico a Zacarías cuando recobra el habla, y le asignó el *Benedictus*. Ana se quedó sin cántico. Y por eso Lucas tradujo el מְבָרַח original de Lc 2,38 no por καὶ ἔλεγε, que haría esperar seguidamente un parlamento, sino por el impreciso καὶ ἐλάλει περὶ αὐτοῦ ⁵⁸.

Quienes, por el contrario, leen sin prejuicios nuestro pasaje, aceptan sin dificultad la presencia de Ana en el relato y los términos generales en que se expresa. Algunos ven precisamente en la escasa importancia de su testimonio un argumento en favor de su historicidad. La referencia a ella sólo se explicaría por la fidelidad del autor del relato a la tradición, o acaso porque, siendo un testigo supervi-

⁵⁵ DANIEL VÖLTER, *Die evangelischen Erzählungen von der Geburt und Kindheit Jesu kritisch untersucht* (Strassburg, Heitz, 1911) p.58s.

⁵⁶ G. ERDMANN, *Die Vorgeschichten des Lukas- und Matthäus- Evangeliums und Vergils vierte Ekloge* (Göttingen, Vandenhoeck, 1932).

⁵⁷ W. RESENHÖFFT, *Die Apostelgeschichte in Wortlaut ihrer beiden Urquellen. Rekonstruktion des Büchleins von der Geburt Johannes des Täufers, Lk 1-2* (Frankfurt-Bern, Peter Lang, 1974) p.62-67 y 85-87.

⁵⁸ HARALD SAHLIN, *Der Messias und das Gottesvolk* (Uppsala, Almqvist, 1945) p.300-306. Cf. S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los cánticos del Evangelio de la Infancia según San Lucas* (Madrid, Instituto «Francisco Suárez», 1983) p.181s.

viente al componerse el relato, sirvió de fuente de información al que lo escribió ⁵⁹.

Puestos a imaginar intenciones secundarias en el autor del relato, se han encontrado diversas explicaciones para la presencia de Ana. Se ha pensado en el intento de autentificar legalmente el testimonio a favor de Cristo con la *presencia de dos testigos*, según prescribía Dt 17,6; 19,15 y confirma en varios casos el Nuevo Testamento (Mt 18,16; 26,60; Jn 5,31-47; 8,13-18; 2 Cor 13,1; 1 Tim 5,19; Heb 10,28); o de hacer ver que se ha cumplido lo anunciado por Joel 3,1 (que profetizarían *hombres y mujeres*); o de exaltar el espíritu de los *anawim* o pobres de Yahveh, maravillosamente delineados en la figura de la viuda Ana ⁶⁰.

De hecho, el afán de multiplicar los testigos de la mesianidad de Jesús Niño es evidente en Lc 1-2; pero para eso no era necesaria la intervención de Ana (sin ella eran ya numerosos los testigos). Lo mismo se diga de la anunciada efusión del Espíritu sobre hombres y mujeres, que ya se había visto cumplida en Zacarías y Simeón, Isabel y María. Finalmente, el innegable influjo de la espiritualidad de los *anawim* es algo que pervade el conjunto de Lucas 1-2; ello demuestra la simpatía del autor de todo el relato con esa ascética en concreto; pero parece totalmente ajeno a su intención cualquier propósito reflejo de exaltación o propaganda.

Vengamos ya a la descripción que de Ana nos da el texto.

Καὶ ἦν Ἄννα προφῆτις, θυγάτηρ Φανουήλ, ἐκ φυλῆς Ἀσὴρ· αὕτη προβεβηκυῖα ἐν ἡμέραις πολλαῖς, ζήσασα μετὰ ἀνδρὸς ἔτη ἑπτὰ ἀπὸ τῆς παρθενίας αὐτῆς, καὶ αὕτη χήρα ἕως ἐτῶν ὀγδοήκοντα τεσσάρων, ἣ οὐκ ἀφίστατο τοῦ ἱεροῦ νηστείαις καὶ δεήσεσιν λατρεύουσα νύκτα καὶ ἡμέραν (Lc 2,36-37).

⁵⁹ E. GALBIATI, *La presentazione al Tempio* (Lc 2,22-40), en BibOr 6 (1964) 28-37, concretamente p.37.

⁶⁰ Así RAYMOND E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p.467s. La idea (ibid., nota 67) de que Lucas, al yuxtaponer Ana a Simeón esté pensando en la expresión «santos y viudas» como componentes de un grupo cristiano en Hech 9,41 me parece un tanto forzada. La mención de las viudas allí se explica porque éstas habían presentado a Pedro las túnicas y mantos que Dorcas les había hecho en vida (9,30).

Críticamente hay que notar tres variantes de relativa importancia.

Los ἑπτὰ que Ana vivió con su marido antes de enviudar se convierten en *siete días* para algunos manuscritos de la versión siro-sinaítica. Parecería coincidir con esta idea de un matrimonio corto, según VOGELS⁶¹, la variante latina del cod. Redigher. que llama a Ana *vidua a virginitate* (¿porque sólo estuvo casada siete días?). Ambas lecciones tienen críticamente escasa probabilidad.

El ἕως que precede a ἐτῶν ὀγδοήκοντα es ὥς en κ² W Θ 053 0130 f^{1.13} syr^{p.h.} 62. Importa poco si era viuda *hasta los 84 años* o viuda *como de unos 84 años*. No es presumible que dejara de ser viuda a los 84 años. La doble lección variante no zanja la cuestión de si los 84 años son la edad de Ana o los años que estuvo viuda después de muerto su marido.

Por último, κ* en solitario lee ἐβδομήκοντα en lugar de ὀγδοήκοντα.

Estilísticamente, vuelven a aparecer los semitismos.

προβεβηκυῖα ἐν ἡμέραις πολλαῖς es una frase claramente hebrea: באה בימים רבים (cf. Gén 18,11; 24,1; Jos 13,1; 23,1; 3 Re 1,1). Se debería traducir *muy entrada en años*.

θυγάτηρ Φανευήλ equivale en lengua semita a un simple apellido: בת פנואל.

La ausencia de cópula (ἤν) antes de προβεβηκυῖα y de χήρα puede ser semitismo.

La falta de artículo en λύτρωσιν Ἱερουσαλήμ supone traducción de un estado constructo hebreo.

Exegéticamente, el contenido de la descripción de Ana abarca elementos patronímicos, cronológicos, sociológicos y religiosos.

La pertenencia a la tribu de Aser sugiere que Ana procedía del antiguo Reino del Norte. Del Norte eran también las otras Anas mencionadas en el Antiguo Testamento: la madre de Samuel, que era de Efraím; la mujer de Tobías, originaria de Neftalí, como su pariente la mujer de Reguel a la que el texto griego llama Edna. Por cierto que,

⁶¹ H. J. VOGELS, *Lk 2,36 im Diatessaron*, en BZ 11 (1913) 168-171.

⁶² Cf. H. E. M. RETTIG, *Exegetische Analekten*, en «Theologische Studien und Kritiken» 11 (1838) 205-244, especialmente p.220s.

tanto en las bendiciones de Jacob (Gén 49,20s) como en las de Moisés (Dt 33,23ss), figuran juntos Aser y Neftalí. Pretender ver un simbolismo en los nombres de la tribu (Aser = Bienaventurada) y del padre de Ana (Fanuel = Faz de Dios), es pura imaginación.

Acerca de los años de Ana abunda también la literatura de ficción.

El texto dice de ella, en términos generales, que era muy entrada en años. Esta longevidad se distribuye luego en tres estados sucesivos (virgen, casada, viuda). *Siete años* había estado casada (eso y no otra cosa sugiere ζήσασα μετὰ ἀνδρὸς sin artículo). Esos siete años se cuentan ἀπὸ τῆς παρθενίας αὐτῆς que puede significar la fecha de su matrimonio o de su *pubertad*, o mejor la coincidencia de uno y otra: se había casado justo al empezar a ser mujer (hacia los doce años). El resto ἕως ἐτῶν ὀγδοήκοντα τεσσάρων se mantuvo viuda. Tanto si retenemos la lección ἕως, como si se adopta ὥς, los ochenta y cuatro años son evidentemente la edad que el autor atribuye a Ana en el momento de su intervención. Interpretar el número 84 de los años que Ana estuvo viuda⁶³ es muy forzado gramaticalmente, y sólo sirve para descubrir una fantástica relación entre la edad de Ana y la de Judit. De esta última se dice en Judit 16,23 que llegó a la edad de ciento cinco años. Y nuestra Ana habría llegado a esa misma edad, si se suman los 7 años de casada + 14 de su virginidad + 84 de su viudez. Aparte de lo violento que resulta entender 84 de los años que Ana llevaba viuda, esta hipótesis fija arbitrariamente la pubertad de la mujer a los 14 años.

Sobre el valor simbólico de los números relativos a la edad de Ana hay opiniones variadas y fantásticas. Piensa VARELA⁶⁴ que, siendo el 7 número de perfección y mucho más los múltiplos de 7, el texto querría decir que Ana ha-

⁶³ En ochenta y cuatro años de viuda piensa A. PLUMMER, *A critical and exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke* (Edinburgh, Clark, 1901) p.73. Le sigue M. P. JOHN, *Luke 2,36-37. How old was Anna?*, en *BibTransl* 26 (1975) 247. En el mismo sentido se manifiestan Knox, Moffat, etc.

⁶⁴ A. T. VARELA, *Luke 2,36-37: Is Anna's age what is really in focus?*, en *BibTransl* 27 (1976) 446.

bía vivido un perfecto matrimonio (siete años), y una más perfecta viudez ($7 \times 12 = 84$). Otros ven en los 84 la perfección de la espera mesiánica⁶⁵. Otros creen descubrir una extraña plenitud de la historia anterior, por contraposición a la novedad cristiana⁶⁶.

En términos religiosos se dice de Ana que era *profetisa* y que *se dedicaba noche y día a dar culto a Dios con ayunos y oraciones sin apartarse del Templo*.

El apelativo de *προφῆτις* aparece en el Antiguo Testamento a propósito de Miriam (Ex 15,20), Débora (Jue 4,4), Hulda (4 Re 22,14; 2 Crón 34,22) y la mujer de Isaías (Is 8,3). En el Nuevo Testamento no se da este título a nadie fuera de Ana, aunque hay mujeres que profetizan como las cuatro hijas de Felipe el Evangelista (Hech 21,9) o aquellas de las que habla 1 Cor 11,5. Sobre el alcance que deba dársele en nuestro caso puntualiza acertadamente LAGRANGE que no designa «*nécessairement une personne qui annonce l'avenir, mais qui vit dans le commerce de Dieu et donne aux autres de bon conseils ou même des avis surnaturels*»⁶⁷. Posiblemente en nuestro caso se quiera indicar además que el conocimiento de la mesianidad de Jesús niño era en Ana efecto de especial revelación divina⁶⁸.

La dedicación religiosa de Ana, que se relaciona con el recinto del Templo, que consistía en ayunos y oraciones, y que ella practicaba noche y día, es descrita extrañamente con el verbo *λατρεύειν* que significa ejercitar actos de culto. Este conjunto de circunstancias referidas a Ana ha hecho que algunos piensen en recintos dentro del Templo donde

⁶⁵ Así RENÉ LAURENTIN, *Structure et théologie de Luc I-II* (Paris, Gabalda, 1957).

⁶⁶ Cf. G. GIRONÉS GUILLEM, *Marta comparada con Eva en el Nuevo Testamento*, en EphMar 29 (1979) 279-284. E. NESTLE, *The widow of fourscore and four years*, en ExpTim 24 (1912) 43 aduce una especulación de las *Pirqué* de RABÍ ELIEZER, según la cual, en base al salmo 90,4 («mil años a tus ojos son como el ayer que ya pasó, como una vigilia de la noche»), 84 años serían una hora para Dios ($84 \times 12 = 1.008$, en números redondos los 1.000 del salmo). Cf. *Pirqué* VII, 3; XLVIII, 3.

⁶⁷ J. M. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Luc* (Paris, Gabalda, 1948)⁷, p.90.

⁶⁸ Cf. S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los profetas del Nuevo Testamento comparados con los del Antiguo*, en EB 6 (1947) 307-337, concretamente p.317.

vivieran habitualmente mujeres piadosas dedicadas a ayunar y rezar noche y día ⁶⁹.

La cosa es poco probable.

El único pasaje bíblico, críticamente auténtico, que alude a la presencia de mujeres en las proximidades del Santuario se refiere al Tabernáculo del Desierto: Ex 38,8 dice que Basael hizo la pila y la basa de bronce, con los espejos de las *mujeres que servían a la entrada de la Tienda del Encuentro* ⁷⁰. La *Biblia de Jerusalén* anota: «No se sabe qué función ejecutaban estas mujeres. Quizá oigamos aquí el eco purificado de 4 Re 23,7. Este texto ha servido para glosar 1 Sam 2,22» ⁷¹.

En cualquier caso, la noticia de Ex 38,8 no encuentra confirmación en lo que sabemos sobre el Templo de Jerusalén. Las dos hipotéticas referencias de 4 Re 23,7 y TM de 1 Sam 2,22 no recomiendan la pervivencia de la institución, si es que había existido alguna vez. El Targum de Onkelos, Neophiti y el Pseudo-Jonatán a Ex 38,8 se refieren igualmente al Tabernáculo del Desierto cuando dicen que estas mujeres venían allí a rezar, añadiendo además que se volvían a casa de sus maridos por la noche.

No creo que Lc 2,37 se refiera a Ex 38,8, aunque los LXX en Ex 38,26 hablan de mujeres que *ayunaban*, y los Targumim de mujeres que *rezaban*. El parentesco es mucho más estrecho y más cercano con la descripción que de las viudas cristianas hace 1 Tim 5,5, donde se dice que la viu-

⁶⁹ Cf. LAGRANGE, *o.c.*, p.91; A. PLUMMER, *A critical and exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke* (Edinburgh, Clark, 1901) p.72.

⁷⁰ La versión Griega (Ex 38,26) habla de mujeres que *ayunaban*.

⁷¹ Ambas hipótesis habían sido propuestas por R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento* (Barcelona, Herder, 1964) p.391.492s. Los textos de referencia suenan así: En 4 Re 23,7 se dice que Josías «derribó las casas de los consagrados a la prostitución que estaban en la Casa de Yahveh y donde las mujeres tejían velos para Asera»; y en 1 Sam 2,22 el TM y un manuscrito hebreo de Qumrán añaden una nota que falta en los LXX, y que dice que los hijos de Elí «yacían con mujeres que servían a la entrada de la Tienda del Encuentro».

Menciona también DE VAUX (*ibid.*, p.492) —y rechaza— la hipótesis de que estas mujeres fueran las cantoras a las que se referiría la anotación del salmo 46 (על עלמות = para muchachas); consta que en 1 Crón 15,20 se refiere a coristas masculinos y parece designar algún instrumento o tono musical.

da de verdad προσμένει ταῖς δεήσεσιν καὶ ταῖς προσευχαῖς νυκτὸς καὶ ἡμέρας.

Ello sugiere que el autor de Lucas 1-2 haya tenido a la vista, al describir la imagen de Ana, los rasgos que en la primitiva Iglesia configuraban la institución de las viudas (1 Tim 5,3-16)⁷². Si el personaje histórico —Ana, la profetisa— era una viuda, se comprende que el autor judío-cristiano de Lucas 1-2 le asigne los atributos que distinguían en su tiempo y en el seno de la comunidad cristiana a las «verdaderas viudas», es decir, a las viudas que pertenecían a la *institución eclesial* de las viudas. En efecto, la presenta como *mayor de sesenta años y casada una sola vez* (cf. 1 Tim 5,9), así como entregada a la oración noche y día (cf. 1 Tim 5,5). Pero no se dice que estuviera inscrita en el catálogo de las viudas sin hijos o parientes próximos, de las que se tenía que ocupar la comunidad (1 Tim 5,4.9.16).

Las coincidencias verbales entre Lc 2,37 y 1 Tim 5,5 no deben ser exageradas, y tienen fácil explicación. La primitiva comunidad cristiana, que ya en Jerusalén desde el principio prestó especial atención a las viudas (Hech 6,1-6), se vio obligada muy pronto a seleccionar las *verdaderas viudas* (completamente abandonadas) de aquellas otras que podían volver a casarse o ser atendidas por sus familiares. Con las verdaderas viudas se estableció una especie de instituto religioso, cuyos miembros, cuidadosamente seleccionados, se comprometían tal vez a no casarse de nuevo y *se consagraban de manera permanente a la oración* en nombre y en favor de la comunidad que las atendía. El autor de Lucas 1-2 atribuye a Ana la práctica del *ayuno* frecuente (νηστεύει) que no figura entre las obligaciones de las viudas cristianas, pero que había sido nota destacada en la viudez de Judit: «*Ayunaba durante toda su viudez, a excepción de los sábados y de las vigiliass de los sábados, los novilunios y sus vigiliass, las solemnidades y los días de regocijo de la casa de Israel*» (Jdt 8,6).

Se tiene la impresión de que la frase «consagrarse a la

⁷² Sobre este importante pasaje véase el Comentario de NORBERT BROX, *Las Cartas pastorales* (Barcelona, Herder, 1974) p.547-560.

oración noche y día» debió ser frase tópica para describir la obligación que, impuesta por la Iglesia, aceptaban las viudas cristianas al inscribirse en la institución, y que consideraban acaso como obligada contraprestación a cambio de la solicitud con que eran mantenidas por la comunidad. El autor de Lucas 1-2 la aplicó más o menos conscientemente a la viuda Ana, añadiendo el rasgo viejotestamentario del ayuno y localizando en el recinto del Templo sus oraciones.

Sugiere RESCH⁷³ que el original hebreo subyacente a Lc 2,37 y a 1 Tim 5,5 empleara עמד (permanecer = προσμένει en 1 Tim 5,5 y *Constitutiones Apostolicae* III, 1) donde el traductor de Lc 2,37 leyó equivocadamente עבד (servir = λατρεύουσα⁷⁴: ועמדת בתפנות ובתחנונים).

La hipótesis es sugestiva. Pero no la creo necesaria. El autor original de Lc 2,37 pudo emplear el verbo λατρεύειν por considerar que las penitencias y oraciones de Ana eran un verdadero acto de culto, aunque no ministerial. En el mismo sentido escribía Pablo en 2 Tim 1,3: λατρεύω... ὡς ἀδιάλειπτον ἔχω τὴν περὶ σοῦ μνείαν ἐν ταῖς δεήσεσιν μου νυκτὸς καὶ ἡμέρας⁷⁵.

La coincidencia en la expresión temporal (νύκτα καὶ ἡμέραν: Lc 2,37; νυκτὸς καὶ ἡμέρας: 1 Tim 5,5), aparte de confirmar que no hay dependencia literal de un pasaje respecto al otro en su actual forma griega, se explica fácilmente en la hipótesis de una frase tópica (originaria sin duda de la comunidad jerosolimitana de los Ἑβραῖοι de Hech 6,1) para expresar el compromiso y la función eclesial de la institución cristiana de las viudas. Tanto en Lc

⁷³ ALFRED RESCH, *Das Kindheitsevangelium* (Ausserkanonische Paralleltexte zu den Evangelien. III Teil) (Leipzig, Hinrichs, 1897) (Texte und Untersuchungen, 10,5) p.136.

⁷⁴ Como argumento en favor de su hipótesis, aduce Resch el hecho de que los retraductores al hebreo que él conoce se ven obligados a ampliar el texto para retener עבד con sentido aceptable:

עבדה את - האלהים (Delitzsch)
בעבדתה לפני (Salkinson)
ותעבד את - אלהים (Dalmann).

Pero otros no sintieron esa necesidad. Yona, Greenfield y Yeates retraducen: ותעבוד בצומות ובתפילות.

⁷⁵ Sobre el concepto cristiano de culto espiritual cf. Rom 1,9; 12,1; Flp 2,17; 3,3; 4,18; Hech 13,2; 2 Tim 1,3; 4,6; Heb 9,14; 12,26; 13,15; 1 Pe 2,5.

2,37 como en 1 Tim 5,5 es claramente hiperbólica; e hiperbólica es asimismo en 2 Tim 1,3 y en la mayoría de los pasajes donde recurre (Lc 18,7; Hech 20,31; 26,7; 1 Tes 2,9; 3,10; 2 Tes 3,8...). En consecuencia, no es lícito concluir de Lc 2,37 que Ana *viviera día y noche* en las dependencias del Templo ⁷⁶.

La prolija descripción de la persona de Ana contrasta con el silencio acerca del contenido de su testimonio. El autor se limita a decirnos que, habiéndose hecho presente *en aquella misma hora* (cuando Simeón terminaba su doble parlamento sobre el Niño), Ana ἀνθομολογεῖτο τῷ Θεῷ καὶ ἐλάλει περὶ αὐτοῦ πᾶσιν τοῖς προσδεχομένοις λύτρωσιν Ἰερουσαλήμ (Lc 2,38).

El contexto sugiere que περὶ αὐτοῦ hace referencia al Niño Jesús: Alababa a Dios hablando del Niño... Querer ver en esta ambigüedad de la expresión el intento reflejo de insinuar la Divinidad de Jesús, como sugiere LAURENTIN ⁷⁷, me parece exagerado.

Los destinatarios del testimonio de Ana (προσδεχομένοις λύτρωσιν Ἰερουσαλήμ) son los que esperaban la salud mesiánica en la línea del Deutero Isaías (cf. Is 40,1ss; 49,13; 51,12; 52,8-10; 66,12-13).

La expresión de Lc 2,38 como la de 2,25 (προσδεχομένοις παράκλησιν τοῦ Ἰσραήλ) coinciden con la esperanza de los discípulos de Emaús: ἡμεῖς ἐλπίζομεν ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ μέλλων λυτροῦσθαι τὸν Ἰσραήλ (Lc 24,21). Su equivalente en términos más neotestamentarios es la esperanza de José de Arimatea, ὃς προσεδέχετο τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ (Lc 23,51).

⁷⁶ P. WINTER, *Some Observations on the Language in the Birth and Infancy Stories of the Third Gospel*, en NTS 1 (1954-55) 111-121, cree ver en la expresión que anticipa la noche al día un indicio más del origen judío de nuestro relato. Pero M. A. BAILLY, *Dictionnaire grec-français* (Paris, Hachette) col. 899s y 1337s aduce ejemplos de autores griegos paganos que en la misma expresión anteponen igualmente la noche al día. Por otra parte, el TM emplea indistintamente יוֹם וָלַיְלָה (Dt 28,66; Is 34,10; Jer 14,17) y יוֹם וָלַיְלָה (Lev 8,35; Núm 9,21; Jos 1,8; Sal 1,2).

La localización de las prácticas de Ana en el Templo (οὐκ ἀφίστατο τοῦ ἱεροῦ) forma parte de la piedad de la primitiva comunidad judío-cristiana de Jerusalén que se caracteriza por su asidua relación con el Templo: cf. Lc 24,53; Hech 2,46; 3,1.8; 5,12.20s.42; 21,26...

⁷⁷ R. LAURENTIN, *La speranza dei giusti in Lc 1-2*, en «Parola, Spirito e Vita» 9 (1984) 123-136, concretamente p.131.

EL REGRESO A NAZARET (Lc 2,39s)

El episodio de la Presentación en el Templo termina (Lc 2,39-40) con una doble indicación (el regreso a Nazaret y el crecimiento de Jesús), que reaparecerá en el siguiente episodio sobre la Pérdida y Hallazgo (Lc 2,51-52).

El evidente duplicado, al que se une en el segundo caso la repetición de la actitud reflexiva de María (Lc 2,51), que hemos encontrado en la escena de los pastores (Lc 2,19), hace pensar a algunos que Lc 2,39-40 era el primitivo final del Evangelio de la Infancia, y que el segundo episodio del Templo fue una añadidura posterior de distinta mano que obligó a repetir las cláusulas de Lc 2,39s e introdujo el duplicado sobre la actitud de María.

La conclusión no se impone.

La indicación topográfica en Lc 2,39 responde al procedimiento habitual con que el autor de Lucas 1-2 describe el *mutis* de sus personajes al final de cada escena, dejándolos situados en el lugar de donde arrancará su próxima intervención. Así la primera escena de Zacarías termina *en su casa* de Ain Karem (Lc 1,23), donde tendrá lugar su siguiente intervención en el nacimiento y circuncisión de Juan (Lc 1,40.57-80). María, tras la Visitación, regresa a *su casa* en Nazaret (Lc 1,56), de donde saldrá con José camino de Belén (Lc 2,4s). Al niño Juan le hemos dejado *en el desierto* (Lc 1,80), donde comenzará su vida pública (Lc 3,2). Ahora la Sagrada Familia regresa a Nazaret (Lc 2,39), de donde saldrá (aunque no se dice expresamente) para celebrar la Pascua en Jerusalén (Lc 2,41). Y a Nazaret regresarán al final (Lc 2,51), porque allí pasará Jesús toda su vida oculta y de allí saldrá para ejercer su ministerio público. La simple repetición del dato topográfico no arguye necesariamente que el episodio segundo del Templo sea añadidura posterior.

Lo mismo cabe decir de la doble indicación sobre el crecimiento de Jesús (Lc 2,40 y 2,51), que se refiere a dos distintos estadios de su vida, anterior el uno y posterior el otro a los 12 años. Su repetición puede estar justificada por esta circunstancia.

Y la doble referencia a la actitud reflexiva de María

responde probablemente a la doble afirmación, teológicamente importante, que la motiva: el mensaje angélico, transmitido por los pastores, que llama a Jesús Mesías y Señor, y la respuesta de éste en el Templo aludiendo a su especial filiación divina.

El *mutis* de Lc 2,39 hace referencia a la escena de la Purificación y Presentación, y vuelve a insistir en el cumplimiento de lo ordenado por la Ley: Καὶ ὡς ἐτέλεσαν πάντα τὰ κατὰ τὸν νόμον Κυρίου en el sentido que hemos visto más arriba.

El término del viaje de regreso es Nazaret: εἰς πόλιν ἑαυτῶν Ναζαρέθ. ¿Qué significa πόλις ἑαυτῶν? ¿La ciudad donde se ha nacido? ¿O la ciudad donde se vive? ¿O la ciudad de donde procede la familia? ¿O la ciudad donde se tienen posesiones? ¿Refleja Lc 2,39 el eco de una tradición, anterior a nuestro relato, según la cual Jesús habría nacido en Nazaret?

La expresión πόλις ἑαυτοῦ es ambigua.

Cuando se trataba de la inscripción en el censo, José tuvo que ir a Belén (Lc 2,4) porque tenía que ir ἕκαστος εἰς τὴν ἑαυτοῦ πόλιν. Si Belén era *la ciudad de José*, y ahora se dice que Nazaret era *la ciudad de ellos*, no puede tener la frase el mismo alcance en un caso que en otro.

Pienso que a efectos del censo debía designar la ciudad donde uno había nacido o de donde era oriunda su familia. Y como quiera que José no parece haber nacido en Nazaret ni traer de ella su origen, tiene que ser otro el sentido de la expresión en Lc 2,39.

Se trata aquí seguramente de *la ciudad donde se vive*.

El convencimiento de que Jesús vivía habitualmente en Nazaret y de allí salió para iniciar su vida pública es un dato que está a la base de la tradición recogida en los sinópticos y en el Cuarto Evangelio. En Jn 7,42 las turbas piensan por eso que Jesús no puede ser el Cristo: «¿Acaso viene el Cristo de Galilea? ¿No dice la Escritura que de la descendencia de David y del castillo de Belén, de donde era David, ha de venir el Cristo?» Los sinópticos llaman a Nazaret la *patria de Jesús*: Mt 13,54 y Mc 6,1, refiriéndose claramente a su visita a Nazaret (aunque sin nombrarla) dicen que vino εἰς τὴν πατρίδα αὐτοῦ y que dijo allí que nin-

gún profeta es bien recibido ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ (Mt 13,57; Mc 6,4). Lucas, que refiere este mismo dicho y con las mismas palabras en 4,24, menciona expresamente como escenario del episodio la ciudad de Nazaret (4,16) y pone en boca de Jesús la presunta objeción de los nazaretanos: Lo que has hecho en Cafarnaúm hazlo también aquí en tu patria (ὧδε ἐν τῇ πατρίδι σου: 4,23). Pero a su vez aclara, sin dejar lugar a dudas, el verdadero alcance de las expresiones que llaman patria de Jesús a Nazaret. Nazaret era el lugar donde Jesús *se había criado* (οὗ ἦν τεθραμμένος: 4,16), lo que evidentemente indica que no era el lugar donde había nacido ⁷⁸.

EL CRECIMIENTO DE JESÚS (Lc 2,40; cf. 2,52 y 1,80)

La última indicación de Lc 2,40 habla del crecimiento de Jesús, y, por cierto, en términos muy parecidos a los empleados para describir el mismo fenómeno en Juan.

Al estudiar Lc 1,80 (véase más arriba, nota 41 al capítulo primero, p.29) dejé para este lugar el examen del mencionado estribillo que ahora abordamos.

Es un caso evidente del fuerte influjo viejotestamentario que venimos descubriendo en estos dos primeros capítulos de Lucas.

En tres ocasiones el autor de Lucas 1-2 resume el creci-

Lc 1,80 (Juan)	Lc 2,40 (Jesús)	Lc 2,52 (Jesús)
τὸ δὲ παιδίον ἡϋξανε καὶ ἐκραταιοῦτο πνεύματι	τὸ δὲ παιδίον ἡϋξανε καὶ ἐκραταιοῦτο πληρούμενον σοφίας καὶ χάρις Θεοῦ ἦν ἐπ' αὐτό	καὶ Ἰησοῦς πρόεκοπτεν ἐν τῇ σοφίᾳ καὶ ἡλικίᾳ καὶ χάριτι παρὰ Θεῶ καὶ ἀνθρώποις

⁷⁸ Cf. JOSEPH BLINZLER, *Die Heimat Jesu. Zu einer neuen Hypothese* en BiKi 25 (1970) 14-20. (Contra H. Stegemann que en una conferencia en la Universidad de Bonn, tenida en diciembre de 1969, había defendido que Jesús nació, creció y vivió en Cafarnaúm.)

miento de sus dos protagonistas (*Juan*: Lc 1,80; *Jesús*: Lc 2,40 y 2,52) empleando una terminología muy similar, que resulta visiblemente calcada en expresiones relativas al crecimiento de Samuel niño (1 Sam 2,21; 2,26; 3,19).

Los pasajes que hablan del crecimiento de Samuel sueñan así en la versión de los LXX:

1 Sam 2,21	1 Sam 2,26	1 Sam 3,19
καὶ ἐμεγαλύνθη τὸ παιδάριον ἐνώπιον Κυρίου	καὶ τὸ παιδάριον Σαμουὴλ ἐπορεύετο καὶ ἐμεγαλύνετο καὶ ἀγαθόν μετὰ Κυρίου καὶ μετὰ ἀνθρώπων	καὶ ἐμεγαλύνθη Σαμουὴλ καὶ ἦν Κύριος μετ' αὐτοῦ

De Samuel se afirma en los tres pasajes que se hacía grande, y era grato al Señor (y a los hombres, en 2,26). De Juan y de Jesús se dice en los tres pasajes de Lucas 1-2 que se hacían grandes, y de Jesús en Lc 2,40 y 2,52 que gozaba del agrado de Dios y de los hombres.

A pesar de la coincidencia en los contenidos, las semejanzas verbales en griego son mínimas —prácticamente, nulas—; lo cual constituye un argumento más contra la famosa hipótesis de la *imitación de los LXX* por parte del autor de Lucas 1-2.

Véase, en cambio, el TM de los tres pasajes de 1 Sam:

1 Sam 2,21	1 Sam 2,26	1 Sam 3,19
וַיִּגְדַּל הַנֶּעֱר שְׁמוּאֵל עִם יְהוָה	וְהַנֶּעֱר שְׁמוּאֵל הָלַךְ וַיִּגְדַּל וְטוֹב גַּם עִם יְהוָה וְגַם עִם אַנְשֵׁים	וַיִּגְדַּל שְׁמוּאֵל וַיְהִי הָיָה עִמּוֹ

Se observará que el verbo indicador del crecimiento en 1 Sam 2,21 y 3,19 aparece en indicativo *yiqtol* (וַיִּגְדַּל). Es

la forma clásica hebrea para expresar el crecimiento de un niño. Así se dice de Isaac (Gén 21,8), de Ismael (Gén 21,20), de Moisés (Ex 2,10), de Sansón (Jue 13,24), etc.

Pero en 1 Sam 2,26 el crecimiento físico del niño Samuel y su bondad se expresan respectivamente con dos participios (הלך וגדל) y un adjetivo (טוב). La ulterior determinación de esta bondad («tanto para con Dios como para con los hombres») ⁷⁹ constituye la prueba más clara del paralelismo de 1 Sam 2,26 con Lc 2,52 (παρὰ Θεῷ καὶ ἀνθρώποις), y nos pone en la pista para la recta interpretación de este último.

La construcción de estas frases en forma participial es típicamente hebrea.

Pero en griego resulta violenta, y lo normal es traducirla —como hicieron los LXX con los dos primeros participios de 1 Sam 2,26— en forma indicativa (ἐπορεύετο καὶ ἐμεγαλύνετο); pero, al no encontrar verbo griego apropiado para el טוב hebreo, traducen simplemente el adjetivo (ἀγαθόν), aunque la frase resulte dura y poco correcta.

Pienso que el traductor del original hebreo de Lc 2,40 acaso encontró un participio y dos adjetivos verbales (הלך וחזק מלא הכמה) y tradujo con indicativo el primer participio y el primer adjetivo verbal (ἡύξανεν καὶ ἐκραταιοῦτο), conservando la forma participial para el segundo adjetivo verbal (πληρούμενον σοφία).

Si fue así, הלך וחזק debería traducirse como un solo verbo («irse fortaleciendo»), como ocurre en 2 Sam 3,1 donde

ידוד הלך וחזק ובית שאול הלכים ודלים
debe traducirse evidentemente: «Y David *se iba fortaleciendo*, mientras (los de) la Casa de Saúl *se iban debilitando*». La tentación de traducir tanto los participios como los adjetivos verbales hebreos por indicativo venció también a los LXX que en nuestro caso vertieron: Δαυὶδ ἐπορεύετο καὶ ἐκραταιοῦτο καὶ ὁ οἶκος Σαοὺλ ἐπορεύετο καὶ ἡσθέναι, con un literalismo exagerado e incorrecto que no tiene en cuenta el claro modismo hebreo.

⁷⁹ El texto hebreo de Eclesiástico 46,13 dice que Samuel era «amado de su pueblo y grato a su Hacedor» (אוהב עמו ורצוי עשהו) lo que alude sin duda a esta expresión de 1 Sam 2,26.

Sin duda ocurrió lo mismo al traductor del original hebreo de Lc 2,40. No percibió que הלך וחזק equivalían a un solo verbo («iba fortaleciéndose»); pero, por lo menos, al traducir הלך por ἡύξανεν en lugar de ἐπορεύετο, obtuvo una frase correcta en griego.

Lo único nuevo en la expresión evangélica sobre el crecimiento de Jesús es la doble mención de su sabiduría, de la que se dice en Lc 2,40 que estaba lleno, y en la que Lc 2,52 afirma que crecía. Se trata evidentemente de una alusión —proléptica en 2,40 y narrativa en 2,52— al episodio de la conversación con los doctores en el Templo (Lc 2,46s). La última precisión de Lc 2,40 (καὶ χάρις τοῦ Θεοῦ ἦν ἐπ'αὐτό) equivale al καὶ ἦν Κύριος μετ'αὐτοῦ de 1 Sam 3,19.

Finalmente, la nota interescénica sobre el crecimiento de Jesús con que acaba el Evangelio de la Infancia en Lc 2,52 arranca asimismo de la sabiduría que Jesús había manifestado recientemente ante los doctores del Templo y, tras subrayar el crecimiento en estatura o en edad (ambas cosas podría significar ἡλικία), termina, igual que la anterior, presentando a Jesús como objeto del agrado de Dios y de los hombres. Esta última frase, como hemos visto, es rigurosamente paralela a 1 Sam 2,26 donde Samuel, al ir creciendo, aparecía «bueno tanto para con Dios como para con los hombres».

El imperfecto προέκοπτεν puede traducir una forma participial o un adjetivo verbal o ambas cosas tal vez, como en los ejemplos anteriormente aducidos. De hecho Resch y Delitzsch retraducen con la fórmula hebrea הלך וגדל⁸⁰. En castellano diríamos: «iba progresando en...». El interés por insistir en la sabiduría que Jesús acaba de manifestar lleva al autor a concretar en ella el crecimiento del niño (ἐν τῇ σοφίᾳ), lo que gramaticalmente le obliga luego a expresar en dativo también las otras dimensiones

⁸⁰ La frase queda prácticamente igual en ambos autores. DELITZSCH retraduce así: הלך וגדל בהכמה ובקומה ובחן עם אלהים ועם אנשים.— RESCH antepone בקומה a בהכמה con importantes testigos de la transmisión textual griega (véase más adelante, nota 82); prefiere como preposición *ante* Dios y los hombres לפני, y sustituye אנשים por אדם. Personalmente pienso que, por paralelismo con 1 Sam 2,26 la frase final debería ser גם עם יהוה וגם עם אנשים.

de dicho crecimiento: la edad o estatura (καὶ ἡλικία) y la gracia que en Lc 2,40 iba en nominativo (καὶ χάριτι παρὰ Θεῶ καὶ ἀνθρώποις).

La dificultad que algunos teólogos encuentran en este pasaje por parecerles que afirma un crecimiento real interno en la ciencia y en la gracia de Cristo, desaparece si se tiene en cuenta que *gracia* aquí significa simplemente *agrado*, y que el procedimiento derásico de reemplazar las expresiones tópicas del crecimiento de Samuel para indicar el desarrollo de Juan y de Jesús las convierte en simples *acomodaciones*, reduciendo al mínimo su significado en la intención del autor que las transcribe.

La clásica respuesta de Santo Tomás —que Jesús «secundum augmentum aetatis, opera faciebat quae majorem scientiam et gratiam *demonstrabant*»⁸¹— no es una argucia teológica, sino una sabia interpretación exegética. De Samuel se decía que iba creciendo y que era bueno para con Dios y para con los hombres, es decir, que a medida que iba creciendo se le veía cada vez más bueno para con Dios y para con los hombres. La aplicación a Juan (Lc 1,80) —que comenzará su vida pública actuando como profeta movido por el Espíritu— dice que se iba fortaleciendo en *espíritu*. La aplicación a Jesús en Lc 2,40 afirma simplemente que se iba fortaleciendo lleno de *sabiduría* y que la gracia de Dios estaba con él, es decir, que a medida que iba creciendo iba dando muestras de sabiduría y de que Dios se agradaba en él. La de Lc 2,52 es una simple repetición de la anterior con nueva mención de esa sabiduría (ahora claramente *manifestada* en la conversación con los Doctores del Templo) y de esa *simpatía o agrado* que tópicamente

⁸¹ «Ad tertium dicendum, quod in sapientia et gratia aliquis potest proficere dupliciter. Uno modo secundum ipsos habitus sapientiae et gratiae augmentatos; et sic Christus in eis non proficiebat. Alio modo secundum effectus, in quantum scilicet aliquis *sapientiora et virtuosiora opera facit*; et sic Christus proficiebat sapientia et gratia sicut et aetate; quia secundum processum aetatis perfectiora opera faciebat, ut se verum hominem demonstraret, et in his quae sunt ad Deum, et in his quae sunt ad homines» (*Summa Theologica* III, q.VII, art.12 ad tertium).

Y más adelante en la *Conclusión* de la q.XII, art. 2 escribe: «Profecisse sapientia, aetate et gratia Christus dicitur, non quod scientiae habitus in eo postea perfectior fuerit, sed quia secundum augmentum aetatis opera faciebat, quae majorem scientiam et gratiam demonstrabant».

mente (por influjo de 1 Sam 2,26) se relaciona con Dios y con los hombres. El crecimiento en edad y estatura, que se expresaba allí con ὕψις, se convierte aquí en otro dativo ἡλικία, paralelo y emparedado entre σοφία y χάριτι ⁸².

Semejantes expresiones al hablar del crecimiento de los niños se refieren siempre a lo que visible y externamente aparecía y era cosa pública. En nuestro caso afirman que Jesús crecía y se le veía cada días más hombre y más inteligente y más acreedor a la complacencia de Dios y de los hombres.

⁸² No es del todo despreciable el cambio de orden (ἡλικία καὶ σοφία) que encontramos en Ta L 579 D 1012 vl sypsi bo, a los que siguen Orígenes y San Epifanio.

CAPÍTULO VII

PERDIDA Y HALLAZGO DE JESUS EN EL TEMPLO (Lc 2,41-52)

CUESTIONES CRITICO-LITERARIAS

Anotaciones de crítica textual

Las variantes textuales, no más frecuentes de lo normal en nuestro pasaje, carecen de importancia y nunca afectan básicamente al sentido.

Hay *cambios de verbo*; ἀπέμεινεν por ὑπέμεινεν en el v.43; ζητοῦντες por ἀναζητοῦντες en el 45; καθήμενον por καθηζόμενον en el 46; εἶπεν por ἐλάλησεν en el 50.

Aparecen *cambios de modo o tiempo del mismo verbo*; ἀνέβησαν por ἀναβαινόντων en el v.42; ζητοῦμεν por ἐζητοῦμεν en el 48; ζητεῖτε por ἐζητεῖτε y οἶδατε por ἤδείτε en el 49.

Algunos códices añaden: εἰς Ἱεροσόλυμα a ἀναβαινόντων, y τῶν ἄζυμῶν a ἑορτῆς en el v.42; καὶ λυποῦμενοι a ὀδυνώμενοι en el 48; ταῦτα a ῥήματα en el 51.

Otros *suprimen*: οἱ ἀκούοντες αὐτοῦ en el v.47 (BΨW); καὶ ἦλθεν en el 51.

Finalmente, hay un *cambio de orden*; ἡλικία καὶ σοφία en lugar de σοφία καὶ ἡλικία en el v.52.

Las únicas variantes de importancia —no por su valor textual que es nulo, sino por la intención subyacente— son las que afectan a la paternidad de José con respecto a Jesús¹; οἱ γονεῖς αὐτοῦ de los v.41 y 43 son sustituidas respectivamente por ὁ τε Ἰωσεφ καὶ ἡ Μαριαμ y por Ἰωσεφ καὶ ἡ μήτηρ en numerosos códices (más en el segundo caso que en el primero).

¹ Cf. H. J. VOGELS, *Die Eltern Jesu. Textskritisches zu Lk 2,33 und ff.*, en BZ 11 (1913) 33-43; B. M. METZGER, *Chapters on the history of New Testament textual Criticism* (Leyden, 1963) p.114.

La expresión de María (ὁ πατήρ σου καὶ γώ) del v.48 es sustituida por ἡμεῖς en la syc. La intención de alejar toda sospecha de paternidad biológica de José respecto a Jesús es evidente.

Sorprende que los conflictivos v.49 y 50 no presenten más variantes que los mencionados cambios de tiempo o de verbo; ζητεῖτε = ἐζητεῖτε; οἶδατε = ἤδετε; εἶπεν = ἐλάλησεν².

Observaciones de crítica literaria

I. ¿PERTENECE Lc 2,41-52 AL RELATO ORIGINAL DE LA INFANCIA?

Es la primera cuestión literaria que se plantea en torno al pasaje.

Muchos autores lo niegan y consideran el episodio entero como una pieza extraña. Otros piensan que, por lo menos, pertenece —como todo el capítulo 2— a una fuente distinta de la que sirve de base al primero.

Ya HILLMANN³ aseguraba que quien escribe Lc 2,50 («Y ellos —María y José— no entendieron lo que Jesús les dijo») no puede ser el mismo que escribió Lc 1,34s. RESCH piensa que el pasaje entero está abreviado y manipulado teniendo a la vista el cap. 19 del Evangelio de Tomás y los capítulos 50-53 del Evangelio arábigo de la Infancia⁴. CONRADY, al no encontrar antecedentes en el Protoevangelio de Santiago que, como es sabido, constituye para él la fuente de los relatos sobre la Infancia, opina que es composición libre de Lucas contra cierto docetismo que presentaba el Evangelio de Tomás⁵. PLUMMER lo considera «suplemento»⁶. VÖLTER, que sólo considera original el do-

² Cf. P. J. TEMPLE, *The boyhood consciousness of Christ. A critical examination of Luke II, 49* (New York, Macmillan, 1922) p.53-59.

³ J. HILLMANN, *Die Kindheitsgeschichte Jesu nach Lukas*, en «Jahrbücher für protestantische Theologie» 17 (1891) 201-261, concretamente p.224.

⁴ ALFRED RESCH, *Das Kindheitsevangeliem nach Lukas und Matthäus* (Leipzig, Hinrichs, 1897) p.172s.223s.

⁵ L. CONRADY, *Die Quelle der kanonischen Kindheitsgeschichte Jesu's. Ein wissenschaftlicher Versuch* (Göttingen, Vandenhoeck, 1900) p.113s.

⁶ A. PLUMMER, *The Gospel according to St. Luke* (Edinburgh 1900) p.6.

cumento baptista sobre Juan, piensa que Lc 2,41-52 lo inventó el evangelista cristiano basándose en la afirmación de Josefo que hace comenzar la misión profética de Samuel a los 12 años, inspirándose en los textos sapienciales que elogian el amor a la sabiduría desde la juventud (Ecl 6,32ss; 51,18s; Sab 8,2.10-12...), y tratando de anticipar la incomprensión por parte de María que refiere Marcos en 3,20s.31-35 y en 6,4 a propósito del episodio de Nazaret⁷. CREED estima que proviene de otro ciclo de tradiciones distinto de los precedentes⁸. SAHLIN en base a su teoría, tenazmente defendida, de que el Proto-Lucas sostiene que Jesús sólo a partir del Bautismo es constituido Hijo de Dios, no tiene inconveniente en adscribirle los pasajes del anuncio del ángel donde dicha filiación se afirma como futura, pero no puede admitir que en el Proto-Lucas Jesús mismo se proclame Hijo antes de aquel momento, y considera, por tanto, el episodio del Hallazgo en el Templo como invención y añadidura lucana⁹. Confirma esta su postura apriorística con endebles argumentos filológicos y con la dificultad, ya señalada por Hillmann, de compaginar la ignorancia de María (Lc 2,50) con sus informaciones sobre el particular en la Anunciación (Lc 1,31-35). ELLIOT¹⁰ y BROWN¹¹ lo consideran pieza independiente del resto. Brown por su parte sostiene que es una añadidura lucana en un segundo estadio: lo probaría el hecho de que repite el comienzo y el fin del anterior relato de la Presentación¹². Más complicada es la postura de VAN JERSEL: Pienso que el conjunto es, como ya había dicho Bultmann, una historia independiente, anterior a la conciencia de la concepción virginal. No está claro que no reproduzca un origi-

⁷ DANIEL VOLTER, *Die Geschichte vom zwölfjährigen Jesu*, en su obra *Die evangelischen Erzählungen von der Geburt und Kindheit Jesu* (Strassburg, Heitz, 1911) p.75-81.

⁸ J.-M. CREED, *The Gospel according to St. Luke* (London 1930) p.64.

⁹ HARALD SAHLIN, *Der Messias und das Gottesvolk* (Uppsala, Alqvist, 1945) p.308-311.

¹⁰ J. K. ELLIOT, *Does Luke 2,41-52 anticipate the Resurrection?*, en *ExpTim* 83 (1971-72) 87-89.

¹¹ R. E. BROWN, *The finding of the Boy Jesus in the Temple*, en «Worship» 51 (1977) 474-485.

¹² R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p.479.

nal hebreo, si bien el vocabulario es muy lucano. Van Jersel está seguro de que la leyenda original no hablaba de la inteligencia del niño prodigio, sino de su obligación de estar en la casa de su Padre. Los v.44 y 47 serían añadidura posterior ¹³.

Los argumentos de esta postura no son convincentes.

1. Se suele aducir ¹⁴ que el episodio *no tiene paralelo en la Infancia de Juan*. No se ve por qué debería tenerlo. Tampoco lo tiene el anuncio a los pastores, ni el primer viaje de Nazaret a Belén, ni la Presentación en el Templo con la intervención de Simeón y de Ana ¹⁵. Y nadie se atreve a decir por eso que todos estos episodios sean extraños al relato original de la Infancia según San Lucas. El paralelismo, como procedimiento, no es en este caso precepto obligatorio hasta ese extremo. Aparte de que en Lc 1-2 se propone mostrar la superioridad de Jesús sobre el Bautista, y ello exigía hacerle intervenir más que a Juan o referir de él más cosas que de éste.

2. Tampoco tienen fuerza alguna los argumentos sacados de *estructuras apriorísticas* de Lc 1-2, en las que no se encuentre razón de ser al episodio del Hallazgo en el Templo. Cada autor se imagina un esquema del Evangelio de la Infancia, que será más o menos razonable, pero que no se ve por qué hubo de ser obligatorio para el autor.

Así, por ejemplo, a PLUMMER nuestro episodio le resulta un «suplemento» porque él distribuye el material en tres capítulos:

- a) Los anuncios: del nacimiento futuro del Precursor.
del nacimiento futuro del Salvador.
- Visita de la madre del Salvador a la del Precursor.

¹³ B. VAN JERSEL, *The finding of Jesus in the Temple*. Some observations on the original form of Luke 2,41-51a, en NT 4 (1960) 161-173.

¹⁴ B. VAN JERSEL, art. cit., p.163.

¹⁵ Algunos piensan que hay paralelo para este último episodio, si se lo considera como cántico y profecía a Jesús correspondiente al Benedictus de Zacarías que era ambas cosas. Sobre, sin embargo, Ana.

No faltan quienes llevados por el mismo afán de paralelismo llegan a imaginar en el original baptista una escena parecida relacionada con Juan. Cf. A. S. GEYSER, *The Youth of John the Baptist*, en NT 1 (1956) 70-75; W. RESENHOFFT, *Die Apostelgeschichte in Wortlaut ihrer beiden Urquellen. Rekonstruktion des Buchleins von der Geburt Johannes des Täufers Lk 1-2* (Frankfurt-Bern, Peter Lang, 1974).

b) Los nacimientos: del Precursor.
del Salvador.

Circuncisión y Presentación del Salvador.

c) La infancia del Salvador (suplemento) ¹⁶.

Lo mismo ocurre con el esquema de CREED ¹⁷:

Anuncio del nacimiento de Juan	Anuncio del nacimiento de Jesús
--------------------------------	---------------------------------

Visita de María a Isabel

Nacimiento y circuncisión de Juan	Nacimiento y circuncisión de Jesús
-----------------------------------	------------------------------------

Profecía de Zacarías	Profecías de Simeón y de Ana
----------------------	------------------------------

Un incidente de la Infancia de Jesús.

Algunos proponen otro esquema en el que igualmente nuestro episodio es un «pegote»:

A. La preparación (Lucas 1).

1) Los anuncios: a) a Zacarías.

b) a María.

Canto de Isabel. Canto de María. Sumario.

2) El ciclo de Juan: a) Nacimiento.

b) Circuncisión.

Canto y profecía de Zacarías. Sumario.

B. El cumplimiento (Lucas 2).

3) El ciclo de Jesús: a) Nacimiento.

b) Circuncisión y Presentación.

Canto y profecía de Simeón y Ana. Sumario.

C. Suplemento: El hallazgo en el Templo.

Se podrían multiplicar los esquemas en los cuales no habría lugar para situar cómoda y armónicamente nuestro episodio. Pero se trata siempre de estructuras subjetivas y apriorísticas. Prueba de ello es que con el mismo derecho otros proponen esquemas distintos en los que armónica-

¹⁶ A. PLUMMER, *The Gospel according to St. Luke* (Edinburgh 1900) p.6.

¹⁷ J. M. CREED, *The Gospel according to St. Luke* (London 1930) p.64.

mente nuestro episodio encuentra cabida como *pieza esencial*. Valga por todos el sugerido por BURROWS¹⁸:

Anuncio a Zacarías	Anuncio a María
Visita de María a Isabel	
Nacimiento de Juan	Nacimiento de Jesús
Visita de los pastores a Belén	

Dos episodios en el Templo	
Presentación	Hallazgo

3. Un tercer argumento —que no obstante sugiere a los diversos autores consideraciones dispares— es el *contenido* de nuestro episodio *que parece desconocer el capítulo 1*, ya que llama a José y a María (y particularmente a José en 2,48) padres de Jesús, ignorando lo anteriormente dicho (Lc 1,34-35) sobre la concepción virginal; y presenta a ambos como desconocedores de la filiación divina de Jesús claramente enseñada en las palabras del anuncio de Gabriel a María (Lc 1,32 y 35b)¹⁹. Para algunos autores esto demuestra que la fuente del capítulo segundo desconocía el capítulo primero (ya que la presentación de María y de José como padres de Jesús recurre también en Lc 2,27.33). A su debido tiempo rechazamos esta opinión²⁰. Pero lo sorprendente es que haya quien vea en esos pretendidos elementos diferenciales del capítulo segundo respecto al primero el motivo para dudar de la pertenencia de nuestro episodio al conjunto del capítulo segundo.

4. Especial importancia conceden algunos al hecho de que el lenguaje de Lc 2,41-52 sea *especialmente lucano*²¹. Se

¹⁸ E. BURROWS, *The Gospel of the Infancy and other biblical Essays* (The Bellarmine Series, VI) (London 1940).

¹⁹ Especialmente inconsecuente me parece en este punto la postura de Sahlin; porque si, según él, en la Anunciación estaba solamente predicha como cosa futura la filiación divina de Jesús, era natural que en el episodio del Templo José y María no entendieran qué había ocurrido para que hubiera comenzado ya a ser Hijo de Dios.

²⁰ Cf. más arriba, p.6s.

²¹ B. VAN JERSEL, *The Finding of Jesus in the Temple*. Some observations on the original form of Lk II, 41-51a, en NT 4 (1960) 161-173 observa que de los 67 términos estrictamente lucanos según MORGENTHAUER (*Die lukanische Geschichtschreibung als Zeugnis* [Zürich, Zwingli, 1949] 13) recurren en nuestro pasaje: πορεύεσθαι, ἔτος, Ἱηρουσαλὴμ, γίνεσθαι, ἡμέρα, ὑπο-

insiste —sin fundamento, según yo creo— en determinadas variantes lexicográficas con relación al resto de Lc 1-2: ὁ παῖς (2,43) por oposición a τὸ παιδίον de Lc 2,17.27.40 está justificado por la diferencia de edad; τελεισάντων τὰς ἡμέρας (2,43) frente a ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι (1,23; 2,6.21.22) o ἐπλήσθη ὁ χρόνος (1,57) parece exigido por el giro activo frente al pasivo: de hecho en 2,39 dice ὡς ἐτέλεσαν πάντα ²². Por otra parte sigue habiendo claros semitismos, como reconoce el propio SAHLIN ²³, y son evidentes las coincidencias lexicográficas y estilísticas con el resto de la Infancia (incluso con el capítulo primero): κατὰ τὸ ἔθος τῆς ἑορτῆς (2,42) recuerda κατὰ τὸ ἔθος τῆς ἱερατείας (1,9); y la construcción ἐν τῷ ὑποστρέφειν αὐτούς... (2,43) suena como ἐν τῷ ἱερατεῦν αὐτόν... (1,8), y ἐγένετο... εὖρον (2,45) refleja ἐγένετο... ἔλαχε de 1,8s. El nombre propio de la Ciudad Santa (Ἱερουσαλὴμ en 2,41.43.45) es en 2,22 Ἱεροσόλυμα; pero ambas son formas lucanas ²⁴.

BROWN ²⁵ descubre en Lc 2,44 ἐν τοῖς συγγενεῦσιν καὶ τοῖς γνωστοῖς y en 2,46 ἀκούοντα... καὶ ἐπερωτῶντα y en 2,47 ἐπὶ τῇ συνέσει καὶ ταῖς ἀποκρίσεσιν tres casos de los que MORGENTHALER considera típica afición lucana a expresiones dobles (Zweigliedrigkeit) ²⁶, como «caída y levantamiento» (2,34s), «noche y día» - «oraciones y ayunos» (2,37). Pero, aparte de ser muy discutible la exclusividad lucana de este procedimiento, lo cierto es que es común a toda la Infancia como lo demuestran los ejemplos citados, a los que habría que añadir «mandamientos y preceptos» (1,6), «gozo y alegría» (1,14), «vino ni licores» (1,15), «espíritu y poder» (1,17), «en santidad y justicia» (1,75), «de la

στρέφειν, ζητεῖν, εὐρίσκειν, μέρος, ἐρωτᾶν, πρὸς, δεῖ, ῥῆμα. Cf. H. SAHLIN, *Der Messias und das Gottesvolk* (Uppsala, Alqvist, 1945), p.308-311.

²² No está clara en τελειόω la carga de *destino cumplido* que cree descubrir R. LAURENTIN, *Jésus au Temple* (Paris, Gabalda, 1966) p.103.

²³ Lugar citado en nota 21.

²⁴ I. DE LA POTTERIE, *Les deux noms de Jérusalem dans l'Évangile de Luc*, en *RechSciRel* 69 (1981) 57-70 sostiene que para Lucas Ἱερουσαλημ sería el nombre sagrado, mientras que Ἱεροσόλυμα designaría la ciudad civil, que no reconoció al Mesías.

²⁵ R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p.474.

²⁶ R. MORGENTHALER, *Die lukanische Geschichtsschreibung als Zeugnis* (Zürich, Zwingli, 1949) p.28.

casa y de la familia» (2,4), «justo y piadoso» (2,25). Muchas de estas *expresiones dobles* son casi cita textual de pasajes del Antiguo Testamento. Con perdón de Morgenthaler y de sus seguidores, pienso que la famosa *Zweigliedrichkeit*, más que procedimiento diferencial lucano, es uso frecuentísimo en la literatura hebrea, como podrá comprobarse fácilmente ²⁷.

5. He dejado para el último lugar, por su carácter eminentemente subjetivo, el argumento de Sahlin que rechaza la pertenencia de este episodio a la Infancia primitiva de Lc 1-2, porque ésta pertenecía al Proto-Lucas, para el cual Cristo *comienza a ser Hijo de Dios* a raíz del Bautismo (Lc 3,21). Es verdad que esta filiación se anuncia antes como cosa futura en el diálogo del ángel con María, pero no se realiza hasta que Cristo ha cumplido los 30 años. El episodio del Templo es, pues, inventado por Lucas, cuya paternidad literaria se descubre por el vocabulario, por el afán biográfico, y por la concepción helenista del θεῖος ἄνθρωπος ²⁸.

Se comprende que ante la debilidad de estos argumentos, numerosos autores mantengan la pertenencia de nuestro episodio al relato original de la Infancia. Hemos visto más arriba ²⁹ cómo Burrows encuentra perfectamente encajado el relato de la Pérdida y Hallazgo en el plan de agrupar dos episodios sucedidos en el Templo (Presentación y Hallazgo) que, según él, se relacionan y explican

²⁷ Recuérdese la frecuencia con que se mencionan juntos los atributos divinos «misericordia y fidelidad». A menudo en los salmos se atribuyen a Yahveh parejas de epítetos o de atributos: «El Señor es mi luz y mi salvación» (27,1), «Grande es Yahveh y digno de alabanza» (48,1); «Tú eres mi Roca y mi fortaleza» (31,4); «mi fuerza y mi escudo» (28,7); «refugio y fortaleza» (46,1). Juntos van más de una vez «gozo y alegría» (Sal 51,10; Is 51,3; Jer 7,34; 33,11; Sab 8,16; Eclo 1,12.18; 2 Mac 3,30); «noche y día» (Jer 14,17; Lam 2,18; Lev 8,35; Sal 1,2; 32,4; 42,4; 55,11; Is 34,10; 62,6; Jer 9,1); «mandatos y testimonios» (Sal 119,168); «vino y licores» (Núm 6,1; Jue 13,4 y 14).

Pienso que esta frecuencia en duplicar términos es hija de la tendencia al paralelismo tan característica del genio literario hebreo. Esas mismas binas que a menudo aparecen juntas recurren frecuentemente como sinónimos en el paralelismo de dos hemistiquios: por ejemplo, el «gozo y la alegría» tan frecuentemente emparejados recurren así en Sal 126,2: «se llenó de gozo nuestra boca y nuestra lengua de alegría».

²⁸ H. SAHLIN, *o.c.*, p.308-311.

²⁹ Cf. p.222.

mutuamente. GLOMBITZA ve en él una especie de grapa que cose el final de la Infancia con el principio de la Vida pública ³⁰. Y LAURENTIN llega a afirmar que el episodio del Hallazgo en el Templo es la conclusión de todo el relato de la Infancia según San Lucas, con sus dos temas centrales: el Templo y la filiación divina ³¹.

II. EL EPISODIO DEL HALLAZGO EN EL TEMPLO (Lc 2,41-52), ¿ES PRELUCANO, LUCANO O POSTLUCANO?

Tanto si se la considera pieza sobreañadida, como si se estima que pertenece al original de Lc 1-2, cabe preguntarse —y es interesante saber— si el episodio del Hallazgo en el Templo proviene de autor anterior a Lucas, o si es plenamente obra redaccional de éste o si debe ser tenido por añadidura posterior al Evangelista.

Las opiniones —y, en todo caso, las motivaciones— son diferentes si se trata de los autores que tienen por lucano el conjunto de Lc 1-2 o de los que piensan que ambos capítulos son obra preexistente que Lucas simplemente tradujo o retocó.

Los primeros, por regla general, consideran también lucano nuestro pasaje; los que, como Brown creen descubrir en él diferencias notables con el resto de Lc 1-2, pero encuentran a pesar de todo inequívocas pruebas de lucanismo, hablan de *añadidura lucana en un segundo estadio* ³².

Quienes piensan que Lucas 1-2 refleja —traducido o retocado— un documento semita preexistente, aceptan o rechazan la procedencia lucana de Lc 2,41-52 según crean que se acomoda o no a lo que cada uno considera característico del documento original.

Recordemos las posturas que en términos generales dejamos apuntadas más arriba. VÖLTER, para quien Lucas 1 era copia y en parte manipulación de un documento de la

³⁰ O. GLOMBITZA, *Der zwölfjährige Jesus. Lk 11,41-52*, en *Beitrag zur Exegese der lukanischen Vorgeschichte*, en NT 5 (1962) 1-4.

³¹ R. LAURENTIN, *Jésus au Temple* (Paris, Gabalda, 1966) p.93.

³² R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p.479.

secta baptista, nuestro episodio que exalta a Jesús y no a Juan será obra del adaptador cristiano de aquel escrito, o más bien del redactor del cap. 2 que fue tal vez San Lucas. SAHLIN, que atribuye Lucas 1-2 al famoso Proto-Lucas cuya enseñanza, según él, es que Jesús comenzó a ser Hijo de Dios sólo a partir del Bautismo, tiene que asignar origen distinto a este episodio en el que ya a los doce años Jesús se profesa Hijo de Dios; y en base a los pretendidos lucanismos, aun reconociendo la abundancia de semitismos, lo atribuye a Lucas. CONRADY acepta que sea obra lucana porque no encuentra antecedentes en el Protoevangelio de Santiago, que él considera fuente de todos los relatos de la Infancia (Mt 1-2; Lc 1-2). VAN JERSEL, obligado por los semitismos que contiene, piensa en un documento semita prelucano, anterior a la conciencia de la concepción virginal y distinto, por tanto, del que sirve de base a Lucas 1; Lucas habría añadido los v.44 y 47 que interfieren la sobria catequesis sobre la obligación de ocuparse en las cosas del Padre con elementos encomiásticos pertenecientes al estilo de las leyendas de los niños-prodigio. LAURENTIN, por el contrario, que acepta fuente semita para el resto de Lucas 1-2, piensa que Lc 2,41-52 es una pieza tardía, sin precedente hebreo, compuesta por el propio Lucas, dadas las características lucanas de vocabulario y estilo, así como la coherencia de su temática con el resto de Lucas (3-24). A Lucas lo atribuyen igualmente, sólo por la abundancia de lucanismos JONGE³³ y ESCUDERO FREIRE³⁴.

Nadie, que yo sepa, ha mantenido que Lc 2,41-52 sea añadidura postlucana. La postura singular de Brown que ve en nuestro episodio una añadidura posterior del propio Lucas en un segundo estadio de la composición de su libro resulta inexplicable desde los postulados del propio Brown: O lo inventó Lucas o lo compuso en base a una nueva información recibida; y en ningún caso se explica que contenga las incoherencias con lo anterior que obligan a Brown a establecer su teoría. Si Lc 2,41-52 contradice a Lc

³³ HENK J. DE JONGE, *Sonship, Wisdom, Infancy: Luke 2,41-51a*, en NTS 24 (1978) 317-354.

³⁴ ESCUDERO FREIRE, *Alcance cristológico y traducción de Lc 1,35* (Sevilla, Centro de Estudios Teológicos, 1975) p.24-27.

1,31-35, ¿es posible que Lucas olvidara al final de su tarea literaria lo que había escrito al principio en un tema tan interesante como lo relacionado con la concepción virginal?

Por mi parte, ni veo las contradicciones que se aducen, ni me convence el pretendido argumento de los lucanismos del pasaje.

La mención de los padres de Jesús (οἱ γονεῖς αὐτοῦ: v.41 y 43) y el título de *padre* dado a José por María (v.48) recurren asimismo en la Presentación: τοὺς γονεῖς (v.27) y ὁ πατήρ αὐτοῦ καὶ ἡ μήτηρ (v.33). Y así tenía que ser, porque *realmente* lo eran: biológicamente ella y legalmente él. Nadie puede extrañarse de esta manera de hablar. Los lectores sabían ya que la concepción de María había sido virginal. Y se comprende que el Evangelista no necesitaba andar con matizaciones innecesarias para los entendidos. No era necesario que escribiera: «...el padre legal de Jesús y su madre carnal entraban con el Niño», «su padre legal y su madre carnal estaban admirados...», «el padre legal y la madre carnal de Jesús subían todos los años...». Menos aún hubiera sido razonable —ni, por supuesto, necesario— que María explicase públicamente delante de los doctores y de la muchedumbre lo que había sobre el particular: «Tu padre legal y yo te buscábamos sin consuelo». Y no se diga que en este último caso la especificación del doble sujeto era innecesaria, y que hubiera bastado decir: «Te hemos estado buscando sin consuelo». Literariamente al menos —si es que en la realidad no fue así exactamente— era necesaria la mención del padre terreno (fuera carnal o meramente legal) para que catequéticamente se viera clara la contraposición con el Padre celestial en la respuesta de Jesús. Por lo demás, sea idéntico o sea distinto el autor de Lucas 1 y el de Lucas 2, es gratuito —sin razones muy graves que, según queda dicho, no existen— atribuir al segundo o al redactor definitivo el error de no descubrir su incoherencia con lo transcrito en el capítulo primero.

El tema de los pretendidos lucanismos (lexicográficos y estilísticos) es muy poco convincente a la hora de asignar a Lucas la paternidad literaria original de un determinado pasaje. Dejando a un lado la alegría y ligereza con que a

veces se establecen esos lucanismos ³⁵, siempre cabe la hipótesis —para mí comprobada y cierta en Lucas 1-2— de que los lucanismos realmente demostrados sean debidos a que Lucas tradujo un original hebreo preexistente.

En consecuencia, pienso que Lc 2,41-52 no es más ni menos lucano que el resto de Lc 1-2. El ambiente viejotestamentario —que el propio BROWN observa y explica por la «Temple piety» que, según él, pervade los relatos de la Infancia en San Lucas ³⁶— arguye *origen judío-cristiano jerosolimitano* como el resto de la Infancia lucana ³⁷. Los lucanismos del texto griego son obra del traductor. El Comentario que sigue demostrará la solidez de esta postura.

Otra cosa es asegurar que su autor material sea el mismo que originalmente escribió el resto de la Infancia. No veo argumento serio en contra. Ciertamente parece haber sido el mismo que compuso el episodio de la Presentación (Lc 2,22-40). Más no me atrevería a afirmar; si bien mis simpatías por la estructura propuesta por Burrows me inclina a suponer *para toda la Infancia de Lucas unidad de autor*. Tanto en el fondo como en la forma, especialmente en los giros hebraizantes que pueden suponerse procedentes del autor original, son abundantísimas las coincidencias.

III. GÉNERO LITERARIO DEL EPISODIO DEL HALLAZGO EN EL TEMPLO

1. Unidad de tema

La primera cuestión es la *unidad del tema* que algunos autores ponen en duda o abiertamente niegan. VAN JERSEL piensa que el tema original era la enseñanza de que Jesús debía estar en lo de su Padre. Los vv.44 y 47 serían añadidura lucana para incluir el motivo helenista del niño-pro-

³⁵ Recuérdese lo que más arriba (p.223s.) dejamos dicho sobre la famosa *Zweigliedrigkeit* de MORGENTHAUER y sus seguidores.

³⁶ R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p.485 y 488, nota 32.

³⁷ Cf. S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los Cánticos del Evangelio de la Infancia según San Lucas* (Madrid, Instituto «Francisco Suárez» del CSIC, 1983) p.317s.

digio, propio de las infancias de los héroes ³⁸. De la misma opinión es JONGE ³⁹ y en parte también SCHURMANN ⁴⁰.

Los argumentos literarios son muy flojos.

Que la introducción de un nuevo sujeto (οἱ ἀκούοντες) en el v.47 rompa la línea de todo el episodio en el que siempre el sujeto son los padres de Jesús no prueba nada en absoluto: se refiere a un incidente que ha estado sucediendo en el Templo con protagonistas distintos, mientras María y José buscaban al Niño. Dichos protagonistas (los doctores y los oyentes) tenían que ser mencionados.

Menos prueba el argumento de que el v.47 hable de las *respuestas* (ἀποκρίσεις) de Jesús, mientras que el 46 dice que *interrogaba* (ἐπερωτῶντα) a los doctores. El juego de preguntas y respuestas con contrapreguntas es natural, y exige que el primer preguntante responda.

El argumento de fondo (improcedencia de duplicidad en el tema) ni tiene validez en sí (¿por qué no se pueden tocar varios temas a la vez?), ni se da estrictamente en nuestro caso. El episodio entero —algo así como la Transfiguración en el Tabor— es un paréntesis llamativo en la vida oculta de Jesús, que se mostraba habitualmente con los conocimientos limitados de sus paisanos y sujeto a María y a José como cualquier niño de Nazaret a sus padres carnales. La manifestación, brillante pero fugaz en el Templo a los 12 años, descubre su sabiduría preternatural y su filiación divina. Pedagógicamente —no se olvide que el relato es una catequesis— lo extraordinario de su sabiduría predispone favorablemente a aceptar la afirmación atrevida de su especial relación con el Padre ⁴¹.

³⁸ VAN JERSEL, art. citado en la nota 21.

³⁹ H. J. DE JONGE, art. citado en la nota 33, concretamente en las p.342-345.

⁴⁰ H. SCHURMANN, *Das Lukasevangelium I* (Freiburg, Bibel Werk, 1969) p.135 acepta que estos versículos sean añadidura, pero piensa que en su lugar había algo que exaltaba la sabiduría del Niño.

⁴¹ No veo necesaria ni probable la sugerencia de LAURENTIN (*Jésus au Temple* [Paris, Gabalda, 1966] p.135-141), que ve una alusión a la Sabiduría divina personificada paralela y equivalente a la afirmación de la filiación divina. Cf. más adelante, p.252s.

2. ¿Antecedentes?

Un segundo problema de este episodio es su parentesco con el motivo literario de las Infancias de los Héroes donde se trata del niño-prodigio. Antecedentes de este tipo se han encontrado en numerosas biografías de personajes célebres tanto paganos como bíblicos.

BULTMANN⁴² cree haber antecedentes del motivo de la sabiduría preternatural de un niño hasta en China, y cita a WILHELM⁴³. Conocido es el afán de encontrar semejanzas entre la vida de Jesús y la de Buda⁴⁴. GRUNDMANN señala varios episodios⁴⁵: Buda entra en un templo y ha-

⁴² R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Göttingen 1958)⁴, p.327.

⁴³ R. WILHELM, *Chinesische Volksmärchen* (1917) p.287.

⁴⁴ Ya en los albores del encuentro de Occidente con el Budismo, RENNAN escribía en un estudio sobre *Les historiens critiques de Jésus*: «La légende du bouddha Sakya-Mouni est celle qui ressemble de plus, par son mode de formation, à celle du Christ; comme le bouddhisme est la religion qui ressemble de plus, par la loi de son développement, au christianisme» (*Études d'histoire religieuse*, 2.^a ed. 1857, p.175). Se muestran decididos partidarios del influjo budista en el cristianismo: ADOLF HILGENFELD, *Der Essaeismus und Jesus*, en ZWTh (1876); ERNST VON BUNSEN, *The Angel-Messiah of Buddhists, Essenes and Christians* (London 1880); J. E. CARPENTER, *The Obligations of the New Testament to Buddhism*, en «Nineteenth Century» 8 (1808) 971; ANÓNIMO, *Jesus-Bouddha* (Auxerre 1881); R. SEYDEL, *Das Evangelium von Jesu in seinen Verhältniss zur Buddha-Sage und Buddha-Lehre* (Leipzig 1882); *Die Buddha-Legende und das Leben Jesu nach den Evangelien* (1884): La fuente para los Evangelios habría sido un apocalipsis indio conocido en Palestina y Egipto en el s.I p.C.; ARTHUR LILJIE, *Buddha and early Buddhism* (1882); *Buddhism in Christendom, or Jesus the Essene* (1885); *The influence of Buddhism on primitive Christianity* (1893); *The Claims of Christianity* (1894); EDMUND HARDY, *Der Buddhismus nach älteren Páli-Werken* (Münster 1890); ALBERT J. EDMUNDS, *Buddhist and Christian Gospels now first compared* (1902); el mismo en colaboración con M. ANESAKI, *Buddhist and Christian Gospels, bearing Gospels Parallels from Páli Texts* (Chicago 1905); *Buddhist Texts quoted as Scripture by the Gospel of St. John* (1906 y 1911); G. Q. VAN DEN BERGH VAN EYSINGA, *Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen* (1909)². Más moderados son: E. WINDISCH, *Buddhas Geburt und die Lehre von der Seelenwanderung*, en «Abhandlungen der philosophisch-historischen Klasse der kgl.Sächs Gessellschaft der Wissenschaften» 26 (Leipzig 1909); NISIKANTA CHATTOPADHYAYA, *Essais indiens* (Zürich 1883); RICHARD GARBE, *Indien und das Christentum* (1914); KARL NEWMANN, *Die innere Verwandtschaft buddhistischer und christlicher Lehren* (1891). Para ediciones de textos paralelos pueden verse: T. STERLING BERRY, *Christianity and Buddhism* (London 1891); ALBERT METZGER, *Matériaux pour servir à l'histoire des origines orientales du christianisme* (Paris 1906); B. AUFHAUSER, *Buddha und Jesus in ihren Paralleltexten* (Kleine Texte, 157) (Bonn 1926).

⁴⁵ W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Lukas* (Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1961) p.94s.

blando con el jefe del escritorio le pregunta cuál de los 64 alfabetos que él conocía le gustaría aprender; en otra ocasión Buda, separándose un día de los componentes de una excursión, fue encontrado sumido en la más profunda contemplación; finalmente, a los 12 años, los sabios que le rodean aseguran que se sabe todas las escrituras de la religión hindú. Rotunda —quizá exagerada— refutación de los pretendidos parentescos entre las vidas de Jesús y de Buda puede verse en KLEMEN ⁴⁶.

Aduce asimismo Grundmann el caso del mago egipcio Hor, hijo de Peneche, renacido con el nombre de Si-Osire, del cual se dice: «El muchacho creció y se hizo fuerte. Pronto superó a aquellos a quienes había sido confiada su instrucción. Cuando el joven Si-Osire llegó a los doce años, estaba tan adelantado que en Menfis nadie le igualaba en la lectura de los libros mágicos» ⁴⁷. También refiere la historia de Rabí Eliezer ben Hyrcan que —¡a los veintiocho años!— se escapa de casa de su padre y le encuentran estudiando la Ley en la Beth ha-Torah. Como se verá, en Si-Osire apenas hay más coincidencia que la de la edad, y en el caso de Rabi Eliezer, donde la diferencia de edad es bien notable, se trata de un personaje de finales del siglo I o principios del II.

En el mundo greco-romano se suelen aducir los casos de: *Ciro* que a los diez años es designado para Rey por sus compañeros de juego y lo hace muy bien ⁴⁸, y que a los doce años en clase se mostró superior a los niños de su edad ⁴⁹; *Alejandro Magno* que, niño aún, suple la ausencia de su padre en la recepción de unos embajadores persas con toda dignidad ⁵⁰; *Augusto* que, instalado en el suelo, se escapa y es encontrado en la torre cara al sol ⁵¹, o que importunado por el croar de las ranas, las manda callar y

⁴⁶ KARL KLEMEN, *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testament* (Giessen, Töppelmann, 1909) p.212.

⁴⁷ Cf. GRIFFITH, *Stories of the High Priests of Memphis* (Oxford 1900) vol.1, p.11s. Se ocupó del tema H. GRESSMANN en un artículo de «Protestantisches Blatt» (1916) que no he logrado consultar.

⁴⁸ HERODOTO, *Vida de Ciro* n.114.

⁴⁹ JENOFONTE, *Cyropaedia* 1,2,8.

⁵⁰ PLUTARCO, *Moralia* II, Orat. 2: *De Alexandri Magni fortuna et virtute* (Lipsiae, Teubner, 1889) p.447.

⁵¹ Suetonio, *Augustus* 94.

desde entonces no se las ha vuelto a oír por aquellos lugares ⁵²; *Apolonio de Tyana* que, muy jovencito, se declara filósofo pitagórico ⁵³; *Epicuro* de quien su biógrafo Aristón de Ceos aseguraba que «comenzó a relacionarse con la filosofía a los 12 años» ⁵⁴.

El motivo recurre en personajes célebres del Antiguo Testamento: Así *Jubileos* 11,16 exalta la ciencia precoz de *Abraham*; de *Moisés* dice JOSEFO que «la sabiduría no crecía en él con la edad, sino que superaba a ésta» ⁵⁵, y en otro lugar pondera sus conocimientos de niño sobre geometría, música, filosofía y jeroglíficos por encima de sus maestros ⁵⁶; por su parte, *Midrás Rabba* Ex 4,27 dice que el gran Caudillo de Israel a los doce años abandonó su familia. De *Samuel* escribe el mismo JOSEFO que comenzó a profetizar a la edad de doce años, si bien el PSEUDO-FILÓN asegura que comenzó a los ocho años, y da la razón: «Similis est Moysi famulo meo. Octogenario Moysi locutus sum, Samuel octo annorum est» ⁵⁷. *Salomón* tenía doce años cuando subió al trono (3 Re 2,12 = LXX) ⁵⁸, y esa edad tenía cuando el famoso juicio, según la Epístola de María Cassobola cap.3; 12 años tenía asimismo *Daniel* cuando el juicio de Susana ⁵⁹; y finalmente JOSEFO dice de sí mismo que «siendo yo un niño de unos 14 años, me gané universal aplauso por mi amor a las letras, con el resultado de que los jefes de los sacerdotes y los hombres influyentes acostumbraban venir a mí con frecuencia para información precisa en algunos detalles de sus ordenanzas» ⁶⁰.

⁵² Suetonio, *Augustus* 140.

⁵³ Filostrato, *Vita Apollonii de Tyana* 1,7.

⁵⁴ Diógenes Laercio, X,14.

⁵⁵ Josefo, *Antiquitates* 2,9,6.

⁵⁶ Josefo, *Vita Moysi* 1,5.

⁵⁷ Josefo, *Antiquitates* 5,10,4.

⁵⁸ Recoge la noticia Ignacio de Antioquía, *Ad Magnesios* 3,2-4 (MG 5,760 A).

⁵⁹ Esta noticia parece tardía. Recurre en la versión siro-hexaplar de Dan 13,45 (¿Teodoción?), en la versión interpolada de S. Ignacio de Antioquía, *Ad Magnesios* 3,1 (MG 5,760), en el Ps. Crisóstomo, *In Psalmum 1* (MG 55,567), y en Sulpicio Severo, *Historia Sacra*, lib.2 (ML 20,128D).

⁶⁰ Josefo, *Autobiographia* 2,9.

3. ¿Género literario específico?

Entre los múltiples autores que por honestidad informativa aducen los paralelos (?) anteriormente mencionados, pocos afirman hoy que el pasaje de Lc 2,41-52 dependa literariamente de ellos, ni siquiera que pertenezca a un determinado género literario de Infancias de Héroes que tan en boga estuvo durante los primeros decenios de nuestro siglo ⁶¹.

Expresamente lo rechaza RADEMACHER ⁶².

Si exceptuamos a Herodoto, la mayoría de los testimonios de la literatura profana aducidos son de autores posteriores a Lucas 1-2 o prácticamente inaccesibles para el que escribió estos dos capítulos. Suetonio se parece más a los Apócrifos de la Infancia que a nuestro Evangelio canónico. En Filóstrato es clara la intención de hacer pasar por honorable filósofo al vulgar mago protagonista de su biografía. Y las historias de Ciro y Alejandro son perfectamente verosímiles. El detalle de los doce años es poco frecuente en la literatura profana (sólo ocurre en Si-Osire y Epicuro), mientras aparece con mayor frecuencia en personajes de la historia bíblica (Moisés, Samuel, Salomón, Daniel).

Lo más frecuente con respecto a Lc 2,41-52 es admitir cierto influjo de la tradición biográfica griega, muy propensa a atribuir a sus biografiados ya en la juventud las cualidades de que harán gala en su edad madura y a presentarlos dotados en temprana edad de una sabiduría muy superior a sus años ⁶³.

⁶¹ Entre ellos merece ser citado W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Lukas* (Berlín, Evangelische Verlagsanstalt, 1961) p.94ss, que sigue en gran parte a M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums* (Tübingen 1959)³, p.104s, y a R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Göttingen 1958)⁴, p.327s. Lo mismo hace J. M. CREED, *The Gospel according to St. Luke* (London, Macmillan, 1957) p.124. Sobre la inconsistencia del pretendido género literario de las Infancias de los Héroes y su aplicación a los relatos de la Infancia de Jesús, cf. S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los Evangelios de la Infancia y las infancias de los héroes*, en EB 16 (1957) 5-36.

⁶² L. RADEMACHER, *Christus unter den Schriftgelehrten*, en «Rheinische Museum für Philologie» 73 (1920) 232-239.

⁶³ Así H. J. DE JONGE, *Sonship, Wisdom, Infancy: Luke II,41-51a*, en NTS 24 (1978) 317-354, especialmente p.339-342. De «simple atracción por

Aun esto necesita ser matizado. Me resisto a admitir influjo *directo* de la literatura biográfica griega en un autor como el de Lucas 1-2 cuyos contactos con esa literatura no se prueban jamás. El influjo es anterior y extrabíblico, por contacto de judíos de la Diáspora con esa literatura: Josefo, Filón y quizá los autores de determinados apócrifos extra-palestinoses. Aparte de eso, en el caso de Jesús no es necesario pensar en tendencia de exageración biográfica: la creencia en la filiación divina de Jesús justifica plenamente el relato de Lc 2,41-52.

Pienso que el influjo/subsconscientemente padecido por el autor de nuestro pasaje hubo de ser el de la figura de Samuel en la que ciertamente se ha inspirado el que escribe Lucas 1-2⁶⁴: influjo que no le lleva a falsificar la historia en aras del paralelismo. Las frases del crecimiento de Jesús (Lc 2,40-52) reflejan —como la relativa a Juan (Lc 1,80)— las del crecimiento de Samuel (1 Sam 3,19; 2,26 y 2,21 respectivamente). La precocidad profética de Samuel (1 Sam 3) tiene su correspondencia en la sabiduría de Jesús Niño. Pudiera ser incluso que en el detalle de los doce años el autor de Lucas 1-2 dependiera de las tradiciones sobre Samuel que recoge Josefo⁶⁵.

BROWN apunta una opinión curiosa. Para él Lc 2,41-51 pertenecería, como Jn 2,1-12, al género literario «historias de vida oculta»⁶⁶. Este género estaría representado en los

ciertos temas generales» habla LAURENTIN, *Jésus au Temple* (Paris, Gabalda, 1966) p.157.

⁶⁴ Las relaciones literarias entre 1 Sam 1-3 y Lc 1-2 son evidentes y, aunque puede haber exageraciones, han sido indiscutiblemente probadas por E. BURROWS, *The Gospel of the Infancy and other biblical Essays* (London 1940).

⁶⁵ Nótese la discrepancia con el PSEUDO-FILÓN, *Liber Antiquitatum Biblicarum*, que pone a los ocho años el comienzo de la actividad profética de Samuel. Puede ser un argumento más en contra de la hipótesis de P. WINTER, que en *The Proto-Source of Luke 1*, en NT 1 (1956) 184-199, hace depender a Lucas 1-2 del Pseudo-Filón. Cf. S. MUÑOZ IGLESIAS, *El Evangelio de la Infancia en San Lucas y las infancias de los héroes bíblicos*, en EB 16 (1957) 329-382, concretamente p.368-382.

⁶⁶ Cf. R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p.487s. Lo había defendido en su obra *Biblical Reflections on Crisis facing the Church* (New York, Paulist, 1975) p.96-101 aceptando la sugerencia de B. LINDARS, *The Gospel of John* (London, Oliphants, 1972) p.127s, y antes en un artículo publicado en NTS 16 (1970) 318-324. Las semejanzas entre Lc 2,41-51 y Jn 2,1-12 son subrayadas también, aunque

apócrifos. Se caracteriza por el hecho de que el portento se realiza por «conveniencias familiares»: Jesús procura milagrosamente agua a su madre (*Evangelio de la Infancia de Tomás* 11,1-12) y grano a San José (*ibid.*, 12,1-2). Pero esta «conveniencia familiar» como determinante del episodio no aparece por ninguna parte en Lc 2,41-52.

Prescindiendo de influjos extraños, que no se prueban en lo substancial, y ciñéndose a las formas conocidas en los Evangelios, los autores de la *Formgeschichte* suelen ver nuestro episodio como «leyenda»⁶⁷. Como es sabido, la *Formgeschichte* distingue en el material evangélico tres estadios: *Kerygma*, donde se encuentra lo esencial de la fe; *catequesis*, desarrollo del kerygma cuyos contenidos se conservan o encuadran en marcos históricos, y *leyendas*, ulteriores desarrollos que suponen un estadio más o menos avanzado en el proceso de mitologización.

LAURENTIN rechaza el encuadramiento de nuestro pasaje entre las *leyendas* por dos motivos: porque el episodio no tiene nada de novelado, y porque le falta intención de edificar con la piedad o virtudes de Jesús. Se inclina por lo que Dibelius llama *paradigma* y Bultmann *apoteigma*: relato que tiene por objeto encuadrar una sentencia memorable de Jesús⁶⁸. Para él, como antes para VAN JERSEL⁶⁹, se trataría de una *catequesis* (apoteigma catequético). Pero no admite que catequético se entienda como opuesto a kerygmático. Se trata de una *catequesis profética* en forma de *mašal*, basada en un hecho real de la vida de Cristo, cuyo alcance sólo aparecerá más tarde (como lo de «beber el cáliz» dicho a los hijos del Zebedeo), y que a primera vista *moraliza* sobre el cumplimiento de las prescripciones legales y sobre la obediencia al plan de Dios, *preanunciando misteriosamente la Pasión y el retorno de Jesús al Padre*⁷⁰. Sobre los fundamentos

por otros motivos, por R. LAURENTIN, *Jésus au Temple* (París, Gabalda, 1966) p.125s.

⁶⁷ Así R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Göttingen 1958)⁴ p.334 y M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums* (Tübingen, Mohr, 1959) p.103-106.

⁶⁸ R. LAURENTIN, *Jésus au Temple* (París, Gabalda, 1966) p.158.

⁶⁹ B. VAN JERSEL, *The Finding of Jesus in the Temple*. Some observations on the original form of Luke II,41-51a, en NT 4 (1960) 161-173, concretamente p.164-166.

⁷⁰ R. LAURENTIN, *Jésus au Temple* (París, Gabalda, 1966) p.161s.

de esta forzada alusión de Lc 2,41-52 a la Pasión y Ascensión de Jesús —que no considero probable, pero que constituye el meollo del libro de Laurentin tantas veces citado— volveremos repetidas veces a lo largo de nuestro Comentario.

El término *apoteagma catequético* aplicado a nuestro episodio no pasa de ser una concesión para entenderse con los partidarios de la *Formgeschichte*, sobre todo por parte de van Jersel, que lo considera anterior a la conciencia sobre la concepción virginal. La catequesis no parece haber excedido el ámbito de la vida pública. En la hipótesis de LAURENTIN, que parece considerar el relato del Hallazgo en el Templo como la conclusión de todo el Evangelio de la Infancia, y quizá de todo el Tercer Evangelio⁷¹, se trataría de una catequesis demasiado tardía.

Quienes no vemos que Lc 2,41-52 se diferencie del resto de Lc 1-2, no juzgamos procedente plantear la cuestión de un género literario peculiar. Pertenece al género que deba asignarse al conjunto del Evangelio de la Infancia.

4. Estructura literaria

No abundan los estudios estructurales sobre este episodio.

Muy brevemente lo aborda JONGE⁷², que cree descubrir una construcción jiástica. Consta de 170 palabras y la 85 es μέσση que constituiría el núcleo central. La construcción jiástica sería:

A Parodos: María, José y Jesús van a Jerusalén (ἀναβαίνοντων: 41-42).

B Jesús se queda sin que se enteren sus padres (v.43).

C Los padres de Jesús lo buscan y encuentran (v.44-46a).

⁷¹ Ibid., p.174. Es la tesis de L. LEGRAND, *L'annonce à Marie. Une apocalypse aux origines de l'Évangile* (Lectio Divina, 106) (Paris, du Cerf, 1981).

⁷² H. J. DE JONGE, *Sonship, Wisdom, Infancy: Luke 2,41-51a*, en NTS 24 (1978) 317-354, concretamente p.339.

X Jesús en medio de los doctores (v.46b-47).

C' Los padres lo reprenden (v.48).

B' Reacción de Jesús que ellos no entienden (v.49-50).

A' Exodos: Jesús, María y José retornan a Nazaret (κατέβη: v.51a).

El esquema resulta un tanto artificial, se basa en el texto griego que no parece ser el original y no ayuda gran cosa a la mejor inteligencia del contenido.

Menos fundamento y ninguna utilidad presenta la hipótesis de AYTOUN que, sobre la base de un texto hebreo retraducido por él, encuentra métricamente construidas la queja de María (dístico pentamétrico) y la respuesta de Jesús (tríptico trimétrico) ⁷³.

IV. EL EPISODIO DEL HALLAZGO EN LOS APÓCRIFOS

Los años de la vida oculta de Jesús —precisamente por el silencio que los envuelve en los Evangelios canónicos, si exceptuamos nuestro episodio— han sido objeto preferente de los Apócrifos de la Infancia. En todos ellos se multiplican los milagros y las muestras de extraordinaria sabiduría por parte de Jesús. Y ello no a los 12 años, sino mucho antes ⁷⁴.

El episodio del Hallazgo en el Templo sólo recurre en el *Pseudo-Tomás*, y en el *Evangelio árabe de la Infancia*, claramente dependiente del primero. Ambos se ciñen substancialmente al relato de Lc 2,41-52.

El *Ps.-Tomás* que se ocupa de ello en el cap.19, comenta la conversación con los doctores: «Todos estaban pendientes de él y se admiraban de ver que, niño como era, dejaba sin palabra a los ancianos y maestros del pueblo,

⁷³ R. AYTOUN, *The ten lucan Hymns of the Nativity in their original language*, en JTS 18 (1917) 274-288, concretamente p.287.

⁷⁴ Según el *Pseudo-Tomás*, Jesús hacía ya prodigios a los cinco años (2,1), a los seis (11,1) y a los ocho (12,2). Según el *Pseudo-Mateo*, a los cuatro (26,1), a los cinco (30,3) y a los seis (33). El *Evangelio árabe de la Infancia* refiere milagros realizados a la edad de tres años (cap.26) y de siete (36,1).

desentrañando los puntos principales de la Ley y las parábolas de los profetas»⁷⁵. Y tras referir el encuentro y el diálogo entre María y Jesús, añade: «Y los escribas y fariseos le decían: ¿Eres tú por ventura la madre de este niño? Ella respondió: Así es. Y ellos repusieron: Pues dichosa tú entre las mujeres, ya que el Señor ha tenido a bien bendecir el fruto de tu vientre; porque gloria, virtud y sabiduría semejantes ni las hemos oído ni visto jamás» (19,4).

Por su parte, el *Evangelio árabe de la Infancia*, que se ocupa del tema en sus capítulos 50-53, cree saber algo de lo que Jesús discutió con los doctores, y reproduce (50,2) la cuestión «¿De quién es hijo el Mesías?» que los sinópticos sitúan al final de la vida pública (cf. Mt 22,42-46 y par.); en 50,3 hace decir a Jesús que conoce los libros sagrados y todo lo que en ellos se contiene; en el cap.51 responde a las preguntas de un astrónomo, y en el cap.52 a las de un filósofo versado en medicina; por fin, en el cap.53 reanuda el relato lucano del hallazgo y añade: «Entonces los doctores preguntaron a María si aquél era su propio hijo. Y asintiendo ella, le dijeron: Bienaventurada tú porque has dado a luz un niño como éste».

Frente a los numerosos prodigios que los Apócrifos atribuyen a Jesús Niño y en contraste con las ponderaciones barrocas que acompañan al relato del Hallazgo en el *Pseudo Tomás* y en el *Evangelio árabe de la Infancia*, destaca la sobriedad del episodio referido por Lc 2,41-52.

⁷⁵ Empleo la traducción de AURELIO DE SANTOS OTERO, *Los Evangelios Apócrifos* (Madrid, BAC, 1956).

CAPÍTULO VIII

PERDIDA Y HALLAZGO DE JESUS EN EL TEMPLO (Lc 2,41-52)

COMENTARO

1. OCASIÓN, LUGAR Y TIEMPO

El autor de Lucas 1-2 nos tiene acostumbrados en cada escena a ver entrar a los personajes, a presenciar su actuación en ella, y a enterarnos de su salida o mutis en determinada dirección.

La anterior escena de la Purificación y Presentación (Lc 2,22-40) tuvo lugar en el Templo de Jerusalén; pero los protagonistas Jesús, María y José, que vuelven a intervenir en éste, regresaron entonces a Nazaret (v.39). El episodio que ahora nos va a contar tiene como escenario fundamental nuevamente el Templo de Jerusalén y, siendo los mismos los protagonistas, se hace necesario volverlos a traer. Los dos primeros versículos nos ofrecen la ocasión, el lugar y el tiempo en que van a ocurrir los sucesos.

Και ἐπορεύοντο οἱ γονεῖς αὐτοῦ κατ' ἔτος εἰς Ἱερουσαλὴμ τῇ ἑορτῇ τοῦ πάσχα. Καὶ ὅτε ἐγένετο ἑτῶν δώδεκα, ἀναβαινόντων οὐτῶν κατὰ τὸ ἔθος τῆς ἑορτῆς... (Lc 2,41-42).

No se puede negar que en el transfondo está la infancia de Samuel, cuyos padres acudían todos los años al Santuario del Arca —entonces Silo— (1 Sam 1,3.7) y que en su día lo dejaron allí al servicio del Señor (1 Sam 1,21.24; 2,11 según los LXX). Pero, como es habitual en el autor de Lucas 1-2, se trata de simples motivos literarios y no de calco histórico: la venida más importante de los padres de Samuel a Silo es anterior al nacimiento de Samuel, y la definitiva, cuando dejan al niño en el Santuario recién des-

tetado. Samuel a esa edad se queda en el Santuario, mientras que Jesús a los doce años se vuelve con José y María a Nazaret. Más aún: elementos del relato samuéllico han sido ya empleados por el autor de Lucas 1-2 en la escena anterior de la Purificación y Presentación en el Templo (cf. 1 Sam 1,21ss con Lc 2,22s) ¹.

Tanto en el caso de Elqana y Ana como en el de José y María los relatos presentan un clima familiar de piadosos practicantes judíos. Ello y el conocimiento de las costumbres religiosas hebreas ² que el episodio de Lc 2,41-52 refleja, exigen que su autor sea un judío cristiano de Jerusalén, único grupo entre los seguidores de Jesús a quienes puede atribuirse este clima que BROWN acertadamente llama «Temple piety» ³.

La Ley de Moisés —de la que José y María ahora, como más adelante Jesús— se muestran rigurosos observantes, imponía la peregrinación a Jerusalén de todos los varones mayores de trece años con ocasión de las tres fiestas anuales: Pascua, Pentecostés y Tabernáculos ⁴. No parece que estuvieran obligados los de Galilea. Desde luego las mujeres, no.

¹ El mismo procedimiento imitativo se repite en el Protoevangelio de Santiago, donde el nacimiento e infancia de la Virgen reflejan asimismo la infancia de Samuel. Pero aquí se trata de verdadero «calco histórico», lo que lleva al autor del apócrifo a decir que la Virgen se consagró de niña al servicio del Templo (!!!).

² Cf. STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash* (München, Beck, 1924) que recoge, en su vol. II once páginas de testimonios para estos 11 versículos, mientras que habían aducido sólo tres para los 30 versículos de la Anunciación-Visitación, y cinco para los 20 versículos del Nacimiento. Véase E. PAX, *Judische Familienliturgie in biblisch-christlicher Sicht*, en BibLeb 13 (1972) 248-261, especialmente p.255.

³ R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p.474 y 488, nota 32.

⁴ «Tres veces al año se presentarán todos tus varones ante Yahveh, tu Dios, en el lugar elegido por él: en la fiesta de los Azimos, en la fiesta de las Semanas y en la fiesta de las Tiendas» (Dt 16,16). «Tres veces al año me celebrarás fiesta. Guardarás la fiesta de los Azimos. Durante siete días comerás ázimos, como te he mandado en el tiempo señalado, en el mes de Abib; pues en él saliste de Egipto. Nadie se presentará ante mí con las manos vacías. También guardarás la fiesta de la Siega, de las primicias de tus trabajos, de lo que hayas sembrado en el campo; y la fiesta de la Recolección al término del año, al recoger del campo los frutos de tu trabajo. Tres veces al año se presentarán tus varones delante de Yahveh, el Señor» (Ex 23,14-17).

Exagera, sin duda, BROWN cuando, para negar la paternidad del episodio a judío-cristianos y atribuírsela a Lucas, considera una inexactitud presentar «la fiesta de la Pascua como la *única* ocasión del año en que los judíos debían peregrinar a Jerusalén»⁵. Ni se dice tal cosa en nuestro pasaje, ni Lucas pensaba así: en Hech 2,9ss se describe la afluencia de peregrinos en Pentecostés, y en Pentecostés acude Pablo según Hech 20,16.

2. LA EDAD DE DOCE AÑOS

Este detalle, que puede ser rigurosamente histórico y sin más trascendencia que la de simple indicación cronológica, ha dado ocasión a dos controversias muy reñidas: sobre si la semejanza con las infancias de los héroes determina el carácter legendario de nuestro pasaje, y sobre la posibilidad de que el episodio aluda a la mayoría de edad religiosa de Jesús y a su consagración como *Bar Mitzwa*.

La primera discusión ha quedado ya resuelta de forma negativa, si se plantea en la línea de un calco literario-histórico. Entre los múltiples paralelos que exaltan la precocidad del héroe, sólo la sitúan a los doce años las leyendas de Si-Osire y de Epicuro, difícilmente aseQUIBLES al autor de Lucas 1-2, y las tradiciones parabílicas referentes a Abraham, Samuel, David y Daniel de época tardía. Lo que hay de común en esas narraciones de niños-prodigio suele ser la precocidad en sus hazañas o saberes, que generalmente se sitúan en la edad imprecisa del comienzo de la pubertad.

En el supuesto de que no sea rigurosamente histórico, el número 12 podría ser un número redondo, como son —si no son históricos— los años que llevaba enferma la hemorroísa (Lc 8,43; Mc 5,25); la edad de la hija de Jairo (Lc 8,42; Mc 5,42); los canastos de sobras recogidas tras la multiplicación de los panes (Lc 9,17; Mc 6,43); los discípulos de Juan que rebautiza Pablo en Efeso (Hech 19,7)⁶.

⁵ R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p.486.

⁶ H. J. DE JONGE, *Sonship, Wisdom, Infancy: Luke 2,41-51a*, en NTS 24 (1977-78) 317-354.

Lo mismo piensa RADEMACHER⁷, aunque en nuestro caso podría haber una indicación del carácter sacral y de la significación biológica de la pubertad. En la mujer la edad núbil era a los doce años y medio; en los varones equivalía a decir que era todavía un niño⁸.

Pienso que los doce años son un detalle histórico —para indicar simbólicamente que era un niño hubiera escogido un número menor—. Jesús quiso hacer a esa edad lo que hizo para dejar constancia de su filiación divina antes de emanciparse legalmente de sus padres terrenos, pero cuando nadie pudiera tachar de infantilismo su declaración.

La otra discusión en base a los documentos rabínicos también parece que deba resolverse en forma negativa.

Se suele decir frecuentemente que los doce años eran para el varón hebreo la fecha de su mayoría de edad legal, en el sentido de que a partir de ella quedaba obligado al cumplimiento de la Ley mosaica. Pero las fuentes legales no son nada claras sobre el particular. Algunos pasajes parecen indicar que dichas obligaciones nacían con la pubertad; pero cuando el Talmud —y antes la Misnah— hablan preceptivamente, señalan los trece años cumplidos⁹. Se reconoce que el niño puede comprender la importancia de los mandamientos antes, y así se solía señalar como edad válida para emitir votos los doce años (Talmud de Babilonia, *Nazir* 29b). El mismo Talmud, tratado *Kethuboth* 50a pone la edad de la discreción entre los doce y trece años. Si los textos rabínicos actuales son imprecisos y difíciles de conciliar, más difícil resulta saber qué era lo preceptivo en tiempos del Nuevo Testamento¹⁰.

⁷ L. RADEMACHER, *Christus unter den Schriftgelehrten*, en «*Rheinische Museum*» 73 (1920) 232-239.

⁸ Esta diferente estimación de la edad biológica —más retrasada en los varones que en las hembras— era recogida en la legislación civil: «In Syriis a 14 annis masculi, a 12 feminae usque ad sexagesimum quantum annum tributo capitis obligantur» (ULPIANUS, *Digest.* L, 15, 3).

⁹ Cf. E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes im zeitalter Jesu Christi*, II (Leipzig 1909)* p.496s; STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, II (München, Beck, 1924) p.144-147.

¹⁰ H. J. JONGE, *Sonship, Wisdom, Infancy: Luke 2,41-51a*, en NTS 24 (1977-78) 317-354, sostiene (p.318) que la fijación de la edad de trece años para la obligación de cumplir todos los mandamientos es muy tardía

Quien con más ahínco ha defendido la relación de nuestro episodio con la toma de conciencia por parte de Jesús de sus responsabilidades respecto a la Torah (*Bar Mitzwa*) ha sido VAN DER HORST¹¹: El pasaje habría sido escrito en arameo donde es fácil la confusión entre los números 12 y 13; el texto presentaba a Jesús con la edad de 13 años, y en la respuesta de Jesús a su Madre, el ἐν τοῖς τοῦ πατρὸς μου εἶναι (v.49) significaría simplemente los ejercicios de *capacitación* para *Bar Mitzwa*, ya que tanto הוי ב como היה ב significan *preguntar, investigar, discutir*. MANNS¹², que reconoce que el Talmud no contiene datos sobre el ceremonial del acto —la ceremonia de *Bar Mitzwa* es mencionada por vez primera en el *Sefer Ziyoni* de R. MENAHEM ZIYONI (siglo XV)—, hace suya la sugerencia de ARON, según el cual los doctores en el Templo admitían para un cursillo de preparación a los muchachos en edad de pasar a *bar Mitzwa*¹³. Lo que no logramos entender es su conclusión: «nous dirons que l'événement de la bar Mitzwa de Jésus constitue le Peshat sur lequel Luc a édifié le Derash»¹⁴.

Así las cosas, resulta aventurado pronunciarse a favor de los que ven en nuestro pasaje alusión a la *Bar Mitzwa* de Jesús. No se prueba que este momento religioso coincidiera con los doce años de edad, ni que el número 12 de nuestro texto griego provenga de una errada traducción del arameo. Si, por otra parte, Jesús estuviera en la edad legal de *Bar Mitzwa* y sus palabras se refirieran a la catequesis previa para ese paso, sería menos comprensible aún que José y María no lo entendieran (v.50).

(*Aboth* 5,21) y que, en cambio, la visita al Templo según *Hagigah* 1,1 obliga desde el momento «en que puede andar por su pie». Doce años no puede significar eso.

¹¹ P. W. VAN DER HORST, *Notes on the aramaic Background of Luke II, 41-52*, en «Journal for the Study of the N.T.» (Seffield, UK) 7 (1980) 61-66.

¹² FR. MANNS, *Luc 2,41-50 témoin de la Bar Mitzwa de Jésus*, en «*Marianum*» 40 (1978) 344-349.

¹³ R. ARON, *Les années obscures de Jésus* (Paris 1962) p.142.

¹⁴ FR. MANNS, art. citado, p.349.

3. PÉRDIDA, BÚSQUEDA Y HALLAZGO

Καὶ τελειωσάντων τὰς ἡμέρας, ἐν τῷ ὑποστρέφειν αὐτοὺς ὑπέμεινεν Ἰησοῦς ὁ παῖς ἐν Ἱερουσαλὴμ, καὶ οὐκ ἔγνωσαν οἱ γονεῖς αὐτοῦ (Lc 2,43).

«Transcurridos los días de la fiesta» es una frase narrativa normal. Nos parece forzado ver en ella recónditas alusiones al *cumplimiento de las Escrituras* y a la *consumación de la obra redentora* por el hecho de que en otros contextos de Lucas y sobre todo en Juan tenga esas significaciones¹⁵. Como frase puramente narrativa recurre en Lc 2,6.21.22 y no se ve por qué haya de tener aquí alcance diverso¹⁶. Tanto aquí como en 2,21 y 2,39 tiene sin duda el sentido de cumplir con una obligación religioso-cultural.

Las celebraciones de la Pascua comprendían un total de *ocho días*¹⁷. Aunque desconocemos cuál era la costumbre en tiempos de Jesús, todo hace sospechar que la Sagrada Familia permaneció en Jerusalén los ocho días, puesto que llevaron hasta el fin (τελειωσάντων) los días de la Fiesta.

Es, pues, al final de la Fiesta cuando Jesús «se queda» (ὑπέμεινεν) sin que se enteren sus padres. Esto hace inverosímil la hipótesis de BORNHÄUSER, según el cual Jesús se habría quedado piadosamente para completar los días de la Fiesta¹⁸. No anda más acertado HAMLYN, quien sostiene que Jesús se quedó en el Templo porque pensó que tenía que imitar a Samuel viviendo en el Santuario como éste¹⁹:

¹⁵ R. LAURENTIN, *Jésus au Temple* (Paris, Gabalda, 1966) p.103-107 y 117. Es el principal defensor de esta postura.

¹⁶ La diferencias verbales carecen de importancia. En Lc 2,6.21.22 se emplea *πίμπλημι* (ἐπλήσθησαν... ἡμέραι τοῦ...); en 2,39 *τελέω* (ὡς ἐτέλεσαν πάντα); aquí en 2,43 *τελειόω* (τελειωσάντων τὰς ἡμέρας).

¹⁷ «El mes primero, el día 14 del mes, entre dos luces, será la Pascua de Yahveh. El 15 de ese mes se celebrará la fiesta de los Azimos en honor de Yahveh. Durante siete días comeréis panes ácimos. El día primero tendréis reunión sagrada: no haréis ningún trabajo servil. Ofreceréis durante siete días manjares abrasados a Yahveh. El séptimo día celebraréis reunión sagrada: no haréis ningún trabajo servil» (Lev 23,5-8; cf. Ex 23,14-17; 34,23-24; Dt 16,1-17).

¹⁸ K. BORNHÄUSER, *Die Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu* (Gütersloh, Bertelmanns, 1930) p.127.

¹⁹ F. CONRAD HAMLYN, *The visit of the Child Jesus to the Temple*, en Exp-Tim 27 (1915) 43-44.

no se explicaría en tal caso por qué inmediatamente regresa con sus padres a Nazaret (v.51). Más peregrina es todavía la explicación de GRAY que atribuye la pérdida de Jesús a que sus padres iban atentos al cuidado de otros hijos menores ²⁰.

Nada en el relato sugiere negligencia o descuido por parte de José y María, ni insolencia o remolonería indebida por parte de Jesús. El autor del relato se inclina respetuoso ante el hecho que no sucede por culpa de nadie, pero que tiene intención refleja en los planes del Niño.

Y comienza la angustia que delicadamente María presentará como común a José y a ella (v.48b), pero que hubo de afectar de manera más honda al corazón de la Madre. Ella sabía con toda claridad que Jesús era el Mesías esperado, a quien el Déutero-Isaías había descrito como Siervo de Yahveh, varón de dolores y víctima vicaria por los pecados de todos. Simeón le había predicho que, a cuenta de esa misión dolorosa de su Hijo, a ella también le había de atravesar una espada el alma. Pero no sabía cuándo: ¿sería ya en esta ocasión? Si toda madre que pierde un niño piensa que le puede haber ocurrido lo peor, ¡cuánto más en este caso en el que la Madre sabe que su Hijo está destinado por Dios a un final violento!

Νομίσαντες δὲ αὐτὸν εἶναι ἐν τῇ συνουσίᾳ ἦλθον ἡμέρας ὁδὸν καὶ ἀνεζήτουν αὐτὸν ἐν τοῖς συγγενεῦσιν καὶ τοῖς γνωστοῖς (Lc 2,44).

La comprobación de la pérdida tiene lugar al fin de la primera jornada del viaje de regreso, es decir, cuando habían andado un día de camino (ἦλθον ἡμέρας ὁδὸν: v.44).

La expresión es muy hebrea y se emplea en la misma forma con cualquier número de días ²¹. Los LXX conser-

²⁰ J. R. GRAY, *Was our Lord an Only Child? Luke 11, 43-46*, en ExpTim 71 (1959) 53. La opinión de Gray ofendió a numerosos lectores de la Revista, cuyo Editor en un artículo con el mismo título, *ibid.*, 71 (1960) 187 se hace eco de cartas en las que se recuerda que los hermanos y hermanas de Jesús lo eran de un matrimonio anterior de San José. Alguno sugiere incluso que, si hubiera habido niños pequeños, hubiera vuelto sólo José a Jerusalén (!!).

²¹ *Camino de 11 días* יום אחד עשר דרך - ὁδὸς ἑνδεκα ἡμερῶν (Dt 1,2). *Camino de 7 días* ימים שבע דרך - ὁδὸν ἡμερῶν ἑπτὰ (Gén 31,23; 4 Re 3,9). *Camino de 3 días* ימים שלש דרך - ὁδὸν τριῶν ἡμερῶν (Gén 30,36; Ex 3,18;

van literalmente el orden de los términos hebreos דרך יום = ὁδὸν ἡμέρας. Lc 2,44 (y lo mismo ocurre en Hech 1,12) cambia el orden: ἡμέρας (σαββάτου) ὁδὸν. Quizá sea exagerado deducir de ahí que el autor original de Lc 2,44 es el propio Lucas, que lo añadió al relato prelucano del Hallazgo²². Basta suponer que Lucas fuera el traductor. Pero lo que de todas formas resulta claro es que una vez más el autor de Lucas 1-2 *no imita a los LXX*.

El camino de un día eran aproximadamente 20 millas, a juzgar por la lista de ciudades a un día de distancia que menciona la Misnah (*Maaser Sheni* 5,2). La tradición cristiana fija este episodio en El Bireh (= ¿Beeroth?), que se encuentra a unas 10 millas de Jerusalén. Tal vez esta primera etapa era más corta por la despedida de los conocidos, por las frecuentes paradas para presenciar la que parecía siempre que iba a ser la última vista de la Ciudad Santa, o porque en El Bireh había agua, cosa que probablemente en muchas millas no era fácil volver a encontrar.

La primera providencia de María y José fue buscar a Jesús entre los parientes y conocidos (ἐν τοῖς συγγενεῦσιν καὶ τοῖς γνωστοῖς). La creencia de que la peregrinación se hacía en dos grupos separados —pudiendo ir los niños en uno o en otro, con lo cual pudo José pensar que Jesús iba con su madre y María que iba con José— no aparece documentada en los testimonios de los rabinos ni de los historiadores judíos contemporáneos. Es natural que se formaran espontáneamente grupos de hombres y de mujeres para hablar cada uno de sus cosas, y que los chiquillos —sobre todo si, como Jesús, no tenían hermanos— se juntaran con los primos o paisanos de la misma edad. Y si a la hora de tomar un bocadillo se daba también algo al amigo que caminaba con los propios hijos, resulta natural que María y José no se extrañaran de la falta de Jesús ni siquiera en ese momento.

5,3; 8,23; Núm 10,33 etc.). Camino de un día recurre tres veces דרך יום - ὁδὸν ἡμέρας (Núm 11,31; 3 Re 19,14 y 1 Mac 7,45, que sólo tenemos en griego con la fórmula propia ὁδὸν ἡμέρας μίας).

Fórmula equivalente recurre en Hech 1,12: σαββάτου ἔχον ὁδόν.

²² Cf. VAN JERSEL, *The finding of Jesus in the Temple*. Some observations on the original form of Luke 2,41-51a, en NT 4 (1960) 161-173, concretamente p.165.

BROWN, que concede excesivo crédito a la sugerencia de MORGENTHALER ²³ sobre la afición a expresiones de doble término como característica del estilo lucano, cree ver una prueba en los συγγενεῦσιν καὶ γνωστοῖς de nuestro versículo, que considera, por tanto, añadidura lucana ²⁴. También considera añadidura de Lucas este versículo VAN JERSEL ²⁵. Aparte del sentido normal de la frase en nuestro pasaje, creo haber demostrado en otro lugar ²⁶ que la famosa *Zweigliedrigkeit*, establecida por Morgenthaler como pretendido lucanismo, es característica de la literatura hebrea. Más que procedencia lucana, arguye original hebreo.

No iba Jesús entre sus parientes y paisanos o conocidos de los pueblos limítrofes. Nadie lo había visto durante el trayecto. Vuelven, pues, a Jerusalén, y después de tres días lo encuentran en el Templo.

Καὶ μὴ εὐρόντες ὑπέστρεψαν εἰς Ἱερουσαλὴμ ἀναζητοῦντες αὐτόν.

Καὶ ἐγένετο μετὰ ἡμέρας τρεῖς εὔρον αὐτὸν ἐν τῷ ἱερῷ καθεζόμενον ἐν μέσῳ τῶν διδασκάλων καὶ ἀκούοντα αὐτῶν καὶ ἐπερωτῶντα αὐτοῦς (Lc 2,45-46).

La indicación temporal (μετὰ τρεῖς ἡμέρας) es bastante ambigua: porque no se precisa a partir de cuándo han de contarse esos tres días, porque la frase tiene unas veces valor cardinal y otras ordinal, y porque se había convertido en frase hecha con alcance indeterminado.

Efectivamente, en el texto no aparece si los tres días se han de contar desde que Jesús se perdió, desde que José y María emprenden el regreso a Jerusalén, o desde que empiezan su búsqueda en la Ciudad.

Por otra parte, la expresión tiene unas veces valor cardinal y otras ordinal. Sabido es que la distancia temporal entre la muerte y la Resurrección de Cristo (ocurrida la primera en la media tarde del viernes, y en la madrugada del domingo la segunda) se expresa de diversas formas en

²³ R. MORGENTHALER, *Die lukanische Geschichtschreibung als Zeugnis* (Zürich, Zwingli, 1949) p.28s.

²⁴ R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p.474.

²⁵ VAN JERSEL, art. cit. en la nota 22.

²⁶ Véase más arriba, p.223s.

el Evangelio²⁷ y una de ellas es ésta²⁸: señal de que se la considera apta para indicar tres días incompletos, y que puede equivaler a τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ que es justamente la fórmula empleada por Lucas siempre que hace referencia a la Muerte-Resurrección de Jesús: Lc 9,22; 18,33; 24,7.21.46; Hech 10,40.

Hay todavía más. En el uso corriente el tres se había convertido en un simple número de *pluralidad*²⁹. Lo mismo ocurre con la fórmula «tres días» en la Biblia donde, según el contexto, significa unas veces período largo de tiempo, y otras corto: «después de tres largos días»... «a los pocos días»³⁰.

Carecen, en cambio, de probabilidad las hipótesis que intentan descubrir en los *tres días* de Lc 2,46 alusiones enigmáticas. MANNS, empeñado en relacionar el episodio con la ceremonia de *Bar Mitzwa*, aduce pasajes del *Targum Neofiti* a Ex 19,10.15-16 y del Talmud (*Sabbat* 8a), donde se relaciona el don de la Ley en el Sinaí con el *tercer día*³¹. Y LAURENTIN cree ver en la mención de los tres días una anticipada alusión a la Resurrección³². Equivalentemente se le aproxima BROWN, para el cual el pasaje entero ade-

²⁷ Tres fórmulas emplean los sinópticos: a) τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ (Mt 16,21; 17,22; 20,19; Lc 9,22; 18,33); b) μετὰ τρεῖς ἡμέρας (Mc 8,31; 9,31; 10,34; Mt 27,63); y c) τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας (Mt 12,40). La única alusión de Jn 2,19-20 usa la fórmula ἐν τρισὶν ἡμέραις.

²⁸ Mc 8,31 [9,31]; Mt 27,63 (quien, no obstante, emplea ἕως τῆς τρίτης ἡμέρας en el versículo siguiente).

²⁹ Cf. H. USENER, *Dreiheit*, en «Rheinische Museum» 58 (1903) 1-47; 161-208; 321-362.

³⁰ Cf. G. DELLING, art. τρεῖς, en KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, VII (Stuttgart, Kohlhammer, 1969) p.219, según el cual Lucas usa *tres* cuando no sabe el número exacto. Véase para el Antiguo Testamento: J. B. BAUER, «*Drei Tage*», en «Biblica» 39 (1958) 354-358. Para el Nuevo Testamento, cf. J. JEREMIAS, *Die Drei Tage Worte der Evangelien in Tradition und Glaube* (Göttingen 1971), p.221-229; NORMAN WALKER, *After three days*, en NT 4 (1960) 261-262.

³¹ F. MANNS, *Luc 2,41-50 témoin de la Bar Mitzwa de Jésus*, en «*Marianum*» 40 (1978) 344-349.

³² RENÉ LAURENTIN, *Jésus au Temple. Mystère de Pâques et foi de Marie en Luc 2,48-50* (Paris, Gabalda, 1966), p.101s.115, etc. Lo mismo había sugerido JOUQUES DUPONT, *L'Évangile de la Fête de S. Famille (Lc 2,41-52). Jésus à douce ans*, en AssSeign 14 (1961) 24-43. Le siguen: J. K. ELLIOT, *Does Luke 2,41-52 anticipate the Resurrection?*, en ExpTim 83 (1971-72) 87-89, y LUCIEN LEGRAND, *L'Annonce à Marie (Lc 1,26-38). Une apocalypse aux origines de l'Évangile* (Lectio Divina, 106) (Paris, du Cerf, 1981).

lanta de modo genérico la Pasión-Resurrección presentando a Jesús como el Siervo de Yahveh. Dado que, según él, Lucas 2,41-51 pertenece, como Juan 2,1-12 al género de las *historias de vida oculta*, resulta curioso que ambas ocurran al tercer día (Lc 2,46 y Jn 2,1). En este último caso no piensa BROWN que Juan aluda a la Resurrección, pero considera probable dicha alusión en la historia prejoánica que el autor del IV Evangelio reelabora ³³.

La hipótesis de DUPONT - LAURENTIN resulta poco probable. Filológicamente es extraño que si Lucas pretendió aludir a la Muerte-Resurrección, empleara la fórmula *μετὰ ἡμέρας τρεῖς* dado que el Tercer Evangelista siempre que se refiere a la Muerte-Resurrección usa la forma *τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ* (Lc 9,22; 24,7.21.46; Hech 10,40) o bien *τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ* (Lc 18,33). Las dos únicas veces, fuera de Lc 2,46, donde emplea *μετὰ ἡμέρας τρεῖς* (Hech 25,1; 28,17) lo hace a otro respecto y sin la menor alusión al hecho pascual ³⁴.

Pienso con todo respeto que en algunos de los autores que defienden este valor alusivo de los *tres días* al misterio pascual hay prejuicios teológicos. Brown ve así confirmada su hipótesis de que Lc 1-2 es un intento de adelantar a la concepción, nacimiento e infancia de Cristo los temas básicos de la fe postpascual. Laurentin piensa que, atribuyendo al episodio del Templo un contenido alusivo *recóndito y misterioso*, se comprende mejor que José y María no entendieran (Lc 2,50) las palabras de Jesús en aquellas circunstancias: con ello Lc 2,50 deja de ser una objeción contra los que afirman que María hubo de tener pleno conocimiento de la filiación divina de Jesús desde el anuncio de Gabriel. Más adelante veremos que esta interpretación no es necesaria ³⁵.

4. EN MEDIO DE LOS DOCTORES

Por fin María y José encuentran al Niño «en el Templo

³³ R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p.487s.

³⁴ Cf. H. J. JONGE, *Sonship, Wisdom, Infancy: Luke II,41-51a*, en NTS 24 (1977-78) 317-354.

³⁵ Véase más adelante, p.265s.

sentado en medio de los doctores, escuchándolos y preguntándoles».

El lugar del encuentro es el recinto del Templo. No se dice expresamente si estaban en alguno de los atrios de libre acceso o en alguna dependencia cerrada. Se ha discutido mucho si la escena tuvo lugar en alguna sinagoga que hubiera dentro del recinto del Templo. HOENIG asegura que nunca existieron sinagogas en el Templo: más aún, en toda Judea no se han encontrado indicios de sinagoga alguna antes del año 70 ³⁶. La cosa carece de importancia ³⁷.

La escena es bastante normal, por más que se haya querido magnificarla o hacer ver que el relato la presenta enfáticamente.

El hecho de que Jesús aparezca *sentado* (καθεζόμενον) parecería atribuirle categoría de Rabino o Doctor. Hablando de ellos dirá un día Jesús: «Sobre la cátedra de Moisés se han sentado (ἐκάθισαν) los escribas y fariseos» (Mt 23,2). Y de sí mismo dirá en el prendimiento: «diariamente ἐν τῷ ἱερῷ ἐκαθεζόμεν διδάσκων» (Mt 26,55). Y en efecto, sentado solía él enseñar: καθίσας δὲ ἐκ τοῦ πλοίου ἐδίδασκεν τοὺς ὄχλους (Lc 5,3). Sentado junto al brocal del Pozo de Jacob ejerce funciones de Doctor y Revelador (Jn 4,6); y sentados sobre la losa del sepulcro los ángeles son anunciadores de la Resurrección (Jn 20,12). Pero otras veces el hecho de estar sentado (María en Betania: Jn 11,20 o Eutiques en la ventana de Tróade: Hech 20,9) más que actitud de maestro es postura de discípulo. Más aún: los discípulos de los grandes Rabinos aprendieron sentados en el suelo; sólo así podía estar Pablo παρὰ τοὺς πόδας Γαμαλιήλ (Hech 22,3).

No obstante, «sentado en medio de los doctores» parece indicar algo más. Se suele aducir Dan 13,50 que en algunos códices presenta esta añadidura: «Los ancianos dijeron a Daniel: Ven, *siéntate en medio de nosotros*, y danos explicaciones, ya que Dios te ha dado la dignidad de la edad». La variante, aunque antigua, es posterior a Lucas y tal vez in-

³⁶ S. B. HOENIG, *The suppositious Temple-Synagogue*, en *EvQuartRev* 54 (1963) 115-131.

³⁷ Cf. H. J. JONGE, *Sonship, Wisdom, Infancy: Luke II,41-51a*, en *NTS* 24 (1977-78) 317-354, concretamente p.327-330.

fluenciada por nuestro pasaje. Y no es lo mismo *sentarse entre los jueces para juzgar* que *estar sentado en medio de los doctores que enseñan*.

El hecho de estar *en medio* pudo resultar fortuito, si al pequeño grupo de rabinos con los que empezó la conversación se fueron añadiendo otros —quizá de pie— formando círculo. LAURENTIN ha examinado los pasajes del Nuevo Testamento que emplean ἐν μέσῳ³⁸. Y de hecho la frase unas veces tiene sentido *banal*: el grano en medio de abrojos (Lc 8,7), como ovejas en medio de lobos (Lc 10,3), Pedro en medio de los que se calentaban (Lc 22,55), en medio del país de Judea (Mt 21,21). Pero otras veces se dice del *centro de atracción o punto de mira*: el niño que Jesús pone en medio de los discípulos (Mt 18,2), Jesús en medio de los que le piden (Mt 18,20), la adúltera en medio de los que la acusan (Jn 8,3), Pedro en el Cenáculo (Hech 2,15) o ante el tribunal (Hech 4,17), Pablo en medio del Areópago (Hech 17,22) o hablando a un grupo de marineros (Hech 27,21).

Es posible que el autor de Lc 2,46 quisiera dar a entender que, aunque sentado como discípulo a los pies de los Doctores, era el centro de atracción el futuro Maestro por excelencia, como sugiere ya la reacción de los presentes recogida en el versículo 47.

Sorprende que Lucas designe aquí a los doctores de la Ley, a los que siempre llama νόμικοι o bien γραμματεῖς, con el noble título de διδάσκαλοι que en el resto del Tercer Evangelio reserva en exclusiva para Jesús (12 veces en vocativo, llamado así por las gentes, y otras 3 en estilo indirecto)³⁹. No parece suficiente explicación la «Temple piety» o el hecho de encontrarnos ante un contexto amigable⁴⁰. Preferible pensar en un autor distinto que empleara en hebreo el término equivalente a διδάσκαλος.

Por último, se ha pretendido exagerar el alcance de la afirmación de que Jesús, no contento con escuchar, *pregun-*

³⁸ R. LAURENTIN, *Jésus au Temple* (Paris, Gabalda, 1966) p.91 nota 14.

³⁹ Cf. OTTO GLOMBITZ, *Die Titel διδάσκαλος und ἐπιστάτης für Jesus bei Lukas*, en ZNW 49 (1958) 275-278.

⁴⁰ Así R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p.474.

taba a los doctores. La costumbre de que en estos casos los simples oyentes preguntaran a los doctores está muy atestigüada en los documentos rabínicos. STRACK-BILLERBECK citan numerosos casos ⁴¹: El que pregunta y responde, en ello encuentra provecho. El que está sentado y se calla no saca provecho. El que está sentado y pregunta para que se diga de él: «ese tal está sentado y pregunta, y así se muestra útil ante un sabio», no saca ningún provecho. Y a Rabí Hanina se atribuye este dicho: «Yo he aprendido mucho de mis maestros, y más de mis condiscípulos... Pero de mis discípulos más que de todos esos».

La reacción de los presentes a la escena es la única alusión —bien sobria, por cierto— a la sabiduría precoz de Jesús Niño:

Ἐξίσταντο δὲ πάντες οἱ ἀκούοντες αὐτοῦ ἐπὶ τῇ συνέσει καὶ ταῖς ἀποκρίσεσιν αὐτοῦ (Lc 2,47).

Hemos visto más arriba los endebles argumentos con que VAN JERSEL, SCHURMANN y JONGE pretenden que este versículo —así como el 44— no pertenecía al relato original que Lucas reelaboró. Ni la repetición de sujeto (María y José) se demuestra necesaria en el v.48 porque el sujeto del 47 sea οἱ ἀκούοντες, ni la comprobación de la sabiduría precoz del Niño contradice o interfiere el tema de sus relaciones con el Padre, ni los pretendidos lucanismos del versículo rebasan la actividad normal de un presunto traductor ⁴².

LAURENTIN intenta salvar la pretendida incoherencia del motivo de la sabiduría dentro del tema de las relaciones especiales de Jesús con el Padre atribuyendo al autor del relato la intención de identificar a Jesús Hijo de Dios con la Sabiduría salida de la boca de Dios según Ecl 24 ⁴³.

Considero inexistente esta rebuscada alusión al tema de

⁴¹ STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, II (München, Beck, 1924) p.150-151.

⁴² BROWN, que en parte está de acuerdo con van Jersel (cf. *The Birth...* p.489), advierte la coherencia de esta añadidura (?) con lo que Lucas dirá más tarde: ἐξεπλήσσαντο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ (4,32) y θαυμάσαντες ἐπὶ τῇ ἀποκρίσει αὐτοῦ ἐσίγησαν (20,26). Aparte de que en Lc 2,47 aparece un ἐξίσταντο que, aunque lucano, no recurre en los pasajes aducidos, tendríamos que considerar también añadidura de Lucas el v.48 donde encontramos el ἐξεπλήσσαν que corresponde al ἐξεπλήσσαντο de 4,32.

⁴³ R. LAURENTIN, *Jésus au Temple* (Paris, Gabalda, 1966) p.135-141.

la Sabiduría personificada en el Antiguo Testamento. Y no veo la incoherencia señalada por van Jersel. La sobria referencia a la sabiduría extraordinaria del Niño, que ya venía anunciada en el v.40, es pedagógicamente utilísima como base crediticia para la afirmación solemne que Jesús hace de su filiación divina en las palabras que siguen y que señalan el punto culminante de toda la anécdota. La revelación solemne de sus relaciones especiales con el Padre no es una afirmación pueril. Tiene toda la seriedad de una madurez extraordinaria.

La prudencia (σύνεσις) que aquí se alaba es compañera de la sabiduría (σοφία) que enmarca como cualidad destacada en el crecimiento de Jesús todo el relato (Lc 2,40 y 52). Juntas son objeto de la oración de David en favor de su hijo Salomón (1 Crón 22,12) y el espíritu de ambas adornará al Mesías según Is 11,2b.

5. LA QUEJA DE MARÍA

Καὶ ἰδόντες αὐτὸν ἐξεπλάγησαν, καὶ εἶπεν πρὸς αὐτὸν ἡ μήτηρ αὐτοῦ· Τέκνον, τί ἐποίησας ἡμῖν οὕτως; ἰδοὺ ὁ πατήρ σου καγὼ ὀδυνώμενοι ἐζητοῦμέν σε (Lc 2,48).

Como vimos al principio en las Anotaciones de crítica textual ⁴⁴, la segunda parte de este versículo abunda en variantes que —con mayor o menor acierto, siempre con poco— intentan desvirtuar la paternidad de José para que no se entienda en sentido biológico. Pero no hay razones críticas que aconsejen apartarnos del texto comúnmente aceptado. Sí las hay, en cambio, para dudar entre el imperfecto o el presente del verbo con que María expresa la angustiada búsqueda de Jesús (ἐζητοῦμεν o ζητοῦμεν). La diferencia, no obstante, es nula porque el presente incluiría aquí la prolongación del estado de ánimo que indicaría el imperfecto.

La intervención de María tiene dos partes: una pregunta de queja a su Hijo, y la expresión de la angustia pasada.

⁴⁴ Véase más arriba, p.218.

La primera es evidentemente una queja con cierto deje de reproche⁴⁵. Muchos autores pretenden paliarlo insistiendo en que María debió pronunciar estas palabras en tono de inmenso cariño. Lo cual es indudable. Pero la expresión, siempre que se usa en el Antiguo Testamento, tiene acento de reproche. En Gén 3,14 y 4,10 recurre en boca de Dios al preguntar respectivamente a Eva y a Caín por el pecado que acaban de cometer, y en 1 Sam 13,11 Samuel comienza con esa frase la reprimenda a Saúl por haber ofrecido el sacrificio sin esperar al profeta. En los tres casos equivale a decir: Es inconcebible, incomprensible lo que has hecho. Decir, pues, que la frase tiene acento de reproche no es decir que la pregunta de María acuse a Jesús de haber cometido falta alguna. Es más bien la expresión espontánea de una madre que no comprende —aunque no por ello la censure— la conducta de su hijo.

A mí no me parece —como opina BROWN en este lugar⁴⁶— que el tono de este reproche de María *no vaya bien con la imagen* que previamente Lc 1-2 nos viene dando de la Esclava del Señor. Si más que como acusación o reproche, consideramos las palabras de María como el desconcierto ante algo que no se comprende, la Virgen que Lc 1-2 nos viene pintando es *literalmente coherente*: Cuando se le anuncia la maternidad del Mesías, pregunta cómo va a suceder. Cuando presencia los acontecimientos desconcertantes del Nacimiento, se esfuerza en su corazón por poner en orden las piezas del rompecabezas. Acostumbrada a la obediencia y docilidad de Jesús Niño, se extraña de que por una vez, y tan dolorosamente para ellos, haya obrado por su cuenta. Cuando Jesús le responda enigmáticamente y ella

⁴⁵ RUDOLF PESCH, «*Kind, warum hast du so an uns getan?*» (Lk 2,48), en BZ 12 (1968) 245-248 llega a esta conclusión tras analizar numerosos pasajes del A.T.: En Gén 12,18 el Faraón reprocha a Abraham no haberle dicho que Sara era su mujer, como hace Abimelek en Gén 20,9 y repite a Isaac en 26,10. En Gén 29,25 ésa es la queja de Jacob a Labán por haberle dado a Lía en vez de a Raquel. En Ex 14,11 encabeza la reprimenda del pueblo a Moisés antes del paso del Mar Rojo. En Núm 23,11 lo emplea Balaq para quejarse de que Balaam bendice a Israel en vez de maldecirlo. En Jue 15,11 se quejan así los de Judá a Sansón por haber provocado la guerra de los filisteos quemando sus mieses.

⁴⁶ R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p.489.

de momento no lo entienda, seguirá ordenando en su corazón las piezas incoherentes del rompecabezas divino.

La segunda parte de este versículo 48 es otro de los argumentos que esgrimen los partidarios de atribuir el episodio a una fuente distinta de la que recoge Lucas 1 y, por supuesto, anterior a la conciencia de la concepción virginal. María llama a José *padre de Jesús*. Y por cierto, lo hace con una fórmula bíblicamente inusitada, anteponiendo el apelativo de José a la designación de sí misma en pronombre personal de primera persona. Esto que a nosotros nos parece correcto y de buena educación, no es lo usual en el Nuevo Testamento. En 1 Cor 9,6 Pablo no piensa faltar a la educación escribiendo ἐγὼ καὶ Βαρνάββας ni cuando en 1 Cor 15,11 se contrapone a los distintos testigos de la Resurrección: εἶτε οὖν ἐγὼ εἶτε ἐκεῖνοι. El propio Jesús se menciona a sí mismo antes que al Padre: ἐγὼ καὶ ὁ πέμψας με πατήρ (Jn 8,16); ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ (Jn 9,30). Ya SAN AGUSTÍN observó la curiosa construcción de estas palabras de María ⁴⁷, y las atribuyó al *ordo conjugalis* (Ef 5,23). Por su parte, los autores ascéticos suelen ver en ellas un argumento de la humildad de la Virgen.

el autor Pienso que ambos fenómenos —la expresa mención de la paternidad de José y su colocación «incorrecta» al principio de la frase —son voluntariamente queridos por el autor como elementos de un artificio literario que prepara la extraordinaria afirmación de Jesús en el versículo siguiente. De sobra sabía el autor de Lc 2,48 que José no era el padre biológico, sino sólo legal, de Jesús ⁴⁸; como sabía el autor de Lc 1,34 que la Virgen estaba plenamente casada, pues tal era el alcance de los desposorios judíos. Pero tanto aquí como allí, pone en sus labios una expresión «inexacta» o «ambigua» para que resalte la profundidad teológica de la respuesta (allí, del ángel anunciando la concepción virginal; aquí, de Jesús afirmando su filiación divina). Al ὁ πατήρ σου de María corresponde, por contraposición misteriosa, el ἐν τοῖς τοῦ πατρὸς μου de Jesús.

⁴⁷ S. AUGUSTINUS, *Sermo* 51, cap.11, n.18 (ML 38,343).

⁴⁸ Sobre los nombres con que se designa —y debe designarse— la paternidad de José respecto a Jesús cf. D. SQUILLACI, *La paternità di San Giuseppe* (Lc 2,48), en «Palestra del Clero» 43 (marzo 1964) 236-238.

Con razón han destacado numerosos autores que las palabras de María al niño motivaron aquí la autorrevelación de Jesús como Hijo de Dios, al igual que en Caná la intervención de la Virgen dio ocasión al primer milagro que granjeó a Jesús la fe de sus primeros discípulos (Jn 2,1-12).

6. LA RESPUESTA DE JESÚS

Καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς· Τί ὅτι ἐζητεῖτέ με; οὐκ ᾔδειτε ὅτι ἐν τοῖς τοῦ πατρὸς μου δεῖ εἶναι με (Lc 2,49).

La respuesta de Jesús aquí —como la del ángel en Lc 1,35— no aclara mucho la pregunta concreta de María. ¿Por qué no le habían de buscar? ¿Por qué tenían que saber que iba a quedarse en el Templo?

Lo que ocurre es que la frase-respuesta es el centro de todo el episodio⁴⁹. Literariamente el resto del relato es simple marco histórico con las apoyaturas conceptuales imprescindibles para que el lector entienda lo que Jesús afirma.

Pienso, por ello, que va equivocada la exégesis que se base en relaciones lógicas entre pregunta y respuesta. Jesús no tiene una palabra de consuelo o de agradecimiento por el amor que sus padres han demostrado y por la angustia que han experimentado en su búsqueda. Aparentemente se extraña de que lo hayan buscado, y da a entender que no debieron buscarlo en el Templo, que fue en realidad lo que ellos hicieron. Se comprende que algunos autores intenten salvar la dificultad del versículo siguiente («Pero ellos no comprendieron sus palabras»), subrayando estas incongruencias que en realidad dejaban sin responder la pregunta de María. Pero no es solución razonable buscar en el pasaje una lógica que no hay.

La afirmación de Jesús va directamente a contraponer su filiación divina real a la filiación biológica humana respecto a José, que en su caso no se da. Literariamente el efecto está muy bien logrado.

⁴⁹ Cf. G. SCHMAHL, *Lk 2,41-52 und die Kindheitserzählung der Thomas 19,1-5*, en *BibLeb* 15 (1974) 249-258.

La paternidad de José respecto a Jesús, que María coloca en un primer plano al anteponerla a la mención de sí misma, se desvanece y funde en la Paternidad divina que pasa a primerísimo plano. Sin decir explícitamente que José no es su padre, Jesús afirma claramente que su Padre es Dios: su sitio no es al lado de José, sino en las cosas de su Padre celestial.

La fórmula ἐν τοῖς τοῦ πατρὸς μου δεῖ εἶναι με es elíptica, puesto que no se expresa el sustantivo al que afecta el artículo τοῖς. Y ello ha dado lugar a múltiples interpretaciones, que pueden reducirse a tres: En la casa de mi Padre, en las cosas o asuntos de mi Padre, entre los amigos de mi Padre.

a) *En la casa de mi Padre.*—Suponen esta interpretación explícitamente las versiones Pessitto, curetoniana, sinaítica, armenia, georgiana y el Evangelio arábigo de la Infancia que parece reflejar el *Diatessaron*. Con muy pocas excepciones fue la interpretación predilecta de los Santos Padres, por influjo sin duda de la controversia antignóstica: Jesús se mostraría íntimamente relacionado con el Dios del Antiguo Testamento al llamar *casa de su Padre* al Templo de Jerusalén⁵⁰. Esta probable intención apologética pone en tela de juicio el valor de interpretación tradicional que parecería desprenderse de la unanimidad mencionada. Lo tradicional —y, por tanto, de fe— sería la relación entre Jesús y el Dios del Antiguo Testamento; no necesariamente la interpretación que pretende verlo en este pasaje así traducido⁵¹.

⁵⁰ P. J. TEMPLE, *Origen and the Ellipsis in Lk 2,49* (Notes and Comments), en *IrThQuart* 21 (1954) 367-375 muestra que ya ORIGENES en sus *Homilias XVIII y XIX* sobre Lucas emplea el texto contra los gnósticos: Según éstos, el Dios de que habla Jesús era antes desconocido; de nuestro texto se deduce que Jesús hablaba de Yahveh, cuya casa era el Templo de Jerusalén. Dependen claramente de Orígenes: Dídimo, S. Cirilo de Jerusalén, S. Epifanio, etc. Entre los latinos se difundió a través de S. Agustín.

⁵¹ Entre los modernos sostienen que debe traducirse en la casa de mi Padre: PLUMMER, LAGRANGE, VALENSIN, HUBY, MARCHAL en sus respectivos comentarios; ALFRED RESCH, *Das Kindheitsevangeliem* (Leipzig, Hinrichs, 1897); E. BURROWS, *The Gospel of the Infancy and other biblical Essays* (London 1940); H. S. CADBURY, *A reply to the review of the New Testament Standard Version*, en «Classical Weekly» 4 (1948) 92s; SMOTHERS, *A note on Luke 2,49*, en *HarThRev* 45 (1952) 67-69, que lo justifica por un texto de S. JUAN

Como paralelos bíblicos suelen aducirse: Est 7,9, donde se habla de la horca preparada בְּבֵית הָמָן y los LXX traducen ἐν τοῖς Ἀμαν, y Job 18,19, donde los LXX leen ἐν τοῖς αὐτοῦ ζήσονται ἕτεροι en un pasaje que no se corresponde con el TM. JOSEFO en *Contra Apion*. 1,18 habla de ἐν τοῖς τοῦ Διὸς (en el templo de Zeus).

LAURENTIN, que es entre los modernos el defensor más acérrimo de esta interpretación, reconoce que el artículo neutro plural seguido de un genitivo puede significar *las cosas de*; pero precedido de ἐν o de εἰς reviste siempre carácter local. Y aduce testimonios del griego clásico, de la Koiné, de los papiros, de Josefo y de los Santos Padres. El carácter local en nuestro caso le parece exigido por el contexto.

De hecho, el Templo es llamado por Dios «Mi casa» (ὁ οἶκος μου) en Mt 21,13; Mc 11,17; Lc 19,46 (citando a Is 56,7), y Jesús mismo lo llama τὸν οἶκον τοῦ Θεοῦ (Lc 6,4) y τὸν οἶκον τοῦ Πατρὸς μου (Jn 2,16). Ya en el Antiguo Testamento el Templo era «la casa de Yahveh» = בְּיֵת יְהוָה: οἶκος Κυρίου (Sal. 23,6; 27,4...). Decir, pues, como dice TEMPLE⁵², que «la casa del Padre» no era frase popular para designar el Santuario no es argumento contra la interpretación que estamos examinando. Jesús podía llamar así al Templo en nuestro pasaje, como lo llama en Jn 2,16.

El problema está en saber si ἐν τοῖς τοῦ Πατρὸς μου *debe traducirse aquí necesariamente* por «en la casa de mi Padre».

De hecho, si Jesús quiso decir eso, pudo y parece que debió decir como en Lc 19,5: ἐν τῷ οἴκῳ σου δεῖ με μέναι ο como dice en Jn 14,2 aunque refiriéndose al cielo: ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ Πατρὸς μου. Más aún, la construcción τὰ τοῦ + genitivo de persona nunca en el Nuevo Testamento significa «la casa de»: cf. 1 Cor 2,11; 7,32.35; 13,11...⁵³

b) *En las cosas (o asuntos) de mi Padre.*—También esta hipótesis tiene sus buenos seguidores y argumentos. La su-

CRISÓSTOMO, *Ad Olympiadem epist.* 13 (MG 52,610s); J. DUPONT, *L'Évangile de la Fête de S. Famille (Lc 2,41-52). Jésus à douce ans*, en *AssSeign* 14 (1961) 24-43; R. LAURENTIN, *Jésus au Temple* (Paris, Gabalda, 1966).

⁵² P. J. TEMPLE, «House» or «Business» in *Luke 2,49?*, en *CBQ* 1 (1939) 342-352.

⁵³ Véase H. J. JONGE, *Sonship, Wisdom, Infancy: Luke II,41-51a*, en *NTS* 24 (1977-78) 317-354, concretamente p.332s.

ponen las versiones coptas (bohaírica, sahídica), etiópicas, árabes y latinas (Vetus y Vulgata). La defienden Clemente Alejandrino y San Ambrosio. Prevalece en las versiones de los Reformadores y la hace suya *La Bible de Jérusalem* original ⁵⁴.

El soporte bíblico para esta interpretación es abundantísimo. El propio LAURENTIN, que no le concede el minimum de probabilidad, recoge los paralelos bíblicos aducidos (Gén 31,1; Mt 16,23 = Mc 8,33; Mt 22,21 = Mc 13,37 = Lc 20,25; Rom 2,14; 8,5; 14,19; 1 Cor 2,11; 7,33ss; 13,11; 2 Cor 11,30). Bien es verdad que trata de debilitar su fuerza observando que en muchos casos el genitivo no es de persona y que nunca aparecen contruidos con εἶναι ⁵⁵. Pero no se puede negar que el genitivo es de persona en Gén 31,1; Mt 16,23 = Mc 8,33; Mt 22,21 y par; 1 Cor 2,11; 7,33ss; 13,11. Y que εἶναι + dativo con ἐν significa *ocuparse de* se ve claro en 1 Tim 4,15: ταῦτα μελέτα, ἐν τούτοις ἵσθι.

Los partidarios de esta interpretación no ven tan claro que el carácter local de la frase venga exigido por el contexto. La pregunta de María era *por qué* había hecho tal cosa con ellos, sin la mínima referencia a los sitios donde le habían buscado, ni al lugar *donde* le han encontrado. Lo lógico —si es que hubiera que urgir tanto la lógica— hubiera sido que Jesús respondiera explicando *por qué* les ha abandonado: porque tenía que ocuparse en las cosas de su Padre.

c) *Entre los (amigos) de mi Padre.*—Por más que parezca un tanto forzada e improbable, también esta interpreta-

⁵⁴ Entre los modernos traducen «en las cosas de...»: G. DALMANN, *Die Worte Jesu* (Leipzig, Hinrichs, 1898); DELITZSCH en su versión al hebreo *Hebrew New Testament* (London 1954); KNABENBAUER y JOUON en sus respectivos comentarios. Traducen «en los negocios de...»: WALLIS, *About my Father's business*, en «The Expositor», serie 2, vol.8 (1889) 17-28; P. J. TEMPLE, *The boyhood consciousness of Christ. A critical examination of Luke II,49* (New York, Macmillan, 1922); *What is to be understood by ἐν τοῖς?*, IrThQuart 7 (1922) 248-263; «House» or «Business» in Luke 2,49?, en CBQ 1 (1939) 342-352; *Origin and the Ellipsis in Lk 2,49* (Notes and Coments), en IrThQuart 21 (1954) 367-375; JOHN SCOTT, *The New Testament Revised Standard Version*, en «Classical Weekly» 40 (1947), p.70; CH. DEVILLE, *L'Évangile du Sauveur (St. Luc)*, en «Cahiers bibliques trimestriels» 26 (1957).

⁵⁵ R. LAURENTIN, *Jésus au Temple* (Paris, Gabalda, 1966), p.40s.

ción ha tenido seguidores. La propuso ya en el siglo pasado DÖDERLEIN ⁵⁶, al que siguen FARMER ⁵⁷ y PALMER ⁵⁸.

El dicho de Jesús estaría en oposición, pero en paralelismo literario, con ἐν τοῖς συγγενεῦσιν καὶ τοῖς γνωστοῖς del v.44. Vendría a decir: No debisteis buscarme entre los parientes y conocidos según la carne, sino entre los amigos y servidores de Dios aquí en el Templo. No deja de resultar extraño, sin embargo, que el autor del pasaje ponga en labios de Jesús una implícita calificación de amigos hablando de los escribas y fariseos que predominaban entre los doctores. En todo caso —pero ello resultaría mucho más forzado aún— tendría que referirse a los piadosos oyentes a los que en otra ocasión Jesús considera «parientes» suyos (Lc 8,9-21; 11,27-28).

Como paralelo bíblico sólo puede citarse la expresión de San Pablo cuando en Rom 16,10-11 manda saludar τοὺς ἐκ τῶν Ἀριστοβούλου... τοὺς ἐκ τῶν Ναρκίσσου... (*Vulgata*: eos qui sunt ex Aristobuli domo... eos qui sunt ex Narcissi domo). Y entre los Padres, sólo se aduce el testimonio de TEODORETO que traduce ἐν τοῖς οἰκείοις τοῦ Πατρὸς μου (MG 75, 1461). Pero LAURENTIN sostiene que significa *in propriis*... en la casa de... Y cita Ecl 42,10 donde el griego traduce כְּבֵית אָבִיָּה por ἐν τοῖς πατρικοῖς ⁵⁹.

Quizá no ande muy descaminado JONGE ⁶⁰ al sospechar que el autor de nuestro relato emplea voluntariamente una fórmula ambigua para indicar sencillamente la necesidad que Jesús tenía de amoldarse al plan de su Padre.

Porque lo verdaderamente importante en la respuesta de Jesús es su relación singular con su Padre Dios. Literariamente el acento se pone en la contraposición entre el padre humano que ha mencionado María, y el Padre divi-

⁵⁶ J. DÖDERLEIN, *Das Lernen des Jesusknaben*, en «Neue Jahrbücher für deutsche Theologie» 1 (1892) 606-619.

⁵⁷ GEORGE FARMER, art. *Boyhood of Jesus* en HASTINGS, *A Dictionary of Christ and Gospels*, I (Edinburgh, Clark, 1906) 224-230.

⁵⁸ A. S. PALMER, *The first words of the Lord Jesus (St Luke 2,49): A new interpretation*, en «Interpreter» 9 (1913) 306-312.

⁵⁹ R. LAURENTIN, *Jésus au Temple* (Paris, Gabalda, 1966) p.43s.

⁶⁰ H. J. JONGE, *Sonship, Wisdom, Infancy: Luke 11,41-51a*, en NTS 24 (1977-78) 317-354, especialmente p.332s.

no que afirma Jesús. Ese es el núcleo central de la catequesis del pasaje: Que el Padre de Jesús es Dios ⁶¹.

Recientemente WINTER ha intentado desvirtuar el alcance teológico de la frase como afirmación de filiación divina consustancial, pretendiendo que el apelativo «mi Padre» (πατήρ μου) era una *expresión habitual de los niños contemporáneos de Jesús* hablando de Dios. Su argumento es la adición que el Targum de Jerusalén introduce entre los dos esticos de Ex 15,2: «A los pechos de sus madres los lactantes hacen signos con sus dedos a sus padres, y les dicen: El (= Yahveh) es nuestro Padre, que nos ha dado... miel de la roca». De donde concluye que las palabras de Jesús en el Templo «no son la afirmación de la conciencia personal de una relación única con Dios, sino la exposición de una costumbre educativa común al pueblo judío de su tiempo» ⁶².

El argumento carece de valor.

El pasaje citado es una glosa tardía que no aparece en *Neofiti I*. En ninguna parte consta —ni lo dice siquiera el pasaje citado— que hubiera costumbre de enseñar eso a los niños. La misma frase en sí no es histórica. No pasa de ser una lucubración teológica sobre gestos insignificantes y naturales de los niños, *interpretados* como si quisieran subrayar la providencia paternal de Dios.

Nos hallamos muy lejos del caso de Jesús, donde se trata de una frase consciente e intencionada que contrapone una paternidad a otra.

7. LA IGNORANCIA DE MARÍA Y JOSÉ

El relato continúa:

Καὶ αὐτοὶ οὐ συνῆκαν τὸ ῥῆμα ὃ ἐλάλησεν αὐτοῖς (Lc 2,50).

El sentido, aparentemente claro, de este versículo se ha complicado extraordinariamente por consideraciones teológicas o, mejor dicho, mariológicas.

⁶¹ Remito a la exhaustiva exposición de P. J. TEMPLE, *The Boyhood consciousness of Christ. A critical examination of Luke II,49* (New York, Macmillan, 1922).

⁶² PAUL WINTER, *Lk 2,49 and Targum Yerushalmi*, en ZNW 45 (1954) 145-179; cf. ZNW 46 (1955) 140-141.

Parece evidente que el narrador afirma con toda claridad que José y María no entendieron lo que Jesús les dijo. Pero muchos piensan que la filiación divina de Jesús, núcleo central de su respuesta, debía ser conocida por ambos esposos, especialmente por María, puesto que estaba clara en las palabras de la Anunciación. Este presupuesto hace que muchos intérpretes recurran a explicaciones forzadas para eludir esa ignorancia de María y José.

Dos caminos principalmente se han seguido para ello: suponer que eran otros los sujetos de esa ignorancia o hacerla recaer sobre algo distinto de la filiación divina claramente afirmada por Jesús.

No es solución negar, como hace Resch, que la frase perteneciera al original, y hacerla proceder del Evangelio del Ps.-Tomás. Ni tienen valor alguno dos manuscritos aislados (el griego 347 del s.XII y uno de la Vulgata existente en el Trinity College de Dublín, datado en el 812) que suprimen la negación.

Conocida es la doble hipótesis de CAYETANO: αὐτοὶ designa por sinécdoque a sólo José o a los circundantes excluidos María y José⁶³. POWER⁶⁴ sostiene que Lucas nunca emplea el αὐτοὶ enfático para los padres de Jesús y que, por consiguiente, fueron otros los que no entendieron lo que dijo Jesús. Sobre la base de María fuente inmediata de Lucas, todo se explica por un cambio de *oratio directa* a *obliqua*. María dijo: αὐτοὶ οὐ συνῆκαν τὸ ῥῆμα ὃ ἐλάλησεν ἡμῖν... Lucas, al ponerlo en oblicuo narrativo, repitió αὐτοῖς sin darse cuenta de que el αὐτοὶ sujeto no eran María y José, sino los presentes. Por ingeniosa que resulte la solución, ni está probado que María fuese la fuente inmediata de Lucas ni menos aún que *hablara en griego con él*.

Lo más frecuente, sin embargo, es hacer recaer la ignorancia que claramente afecta a María y a José sobre algo

⁶³ Card. CAYETANO, *In quatuor Evangelia* (Paris, Guillard, 1540), fol.218r. Le había precedido tal vez un testimonio anónimo recogido en una Catena Graeca editada por TH. PELTANUS, *Victoris Antiocheni in Marcum et Titi Bostrorum episcopi in Lucam* (Ingolstadt 1580) p.363s, y con toda certeza AELRED DE RIEVAULX en el s.XII, en *Expositio de Evangelica lectione* «Cum factus esset Jesus annorum duodecim» (cf. «Sources Chrétiennes», vol.60 p.66).

⁶⁴ M. A. POWER, *Who were the who «understood not»?*, en *IrThQuart* 7 (1922) 261-281; 444-459.

distinto de la filiación divina de Jesús. GONZÁLEZ VILA piensa que lo que no entendieron fue: ¿No sabíais que sólo por cosas de mi Padre os dejaría? ⁶⁵ SPADAFORA se aleja más todavía y sostiene que lo que no entendieron fue que les hiciera sufrir así ⁶⁶. POWER, en su artículo antes citado, piensa que acaso Jesús añadió a lo que recoge Lc 2,49 algo más que no entendieron.

Es evidente que la ignorancia de José y María recae sobre lo que Jesús les ha dicho. Sobre esa base indiscutible, una explicación que se ha hecho célebre supone que tanto συνῆκαν como ἐλάλησεν tienen valor de pluscuamperfecto y se refieren a un dicho anterior de Jesús: «Y ellos no habían entendido lo que les había dicho» (algo anterior al viaje de regreso, por donde pudieron haber sabido que se quedaba en el Templo) ⁶⁷.

Se trata de una mera posibilidad poco probable. En los casos de aoristo con valor de pluscuamperfecto que se aducen dicho valor está claro por el contexto. Aquí nada parece exigir semejante alcance, de no existir prejuicios de tipo teológico. Cuando Lucas emplea expresión parecida con συνῆκαν se refiere a lo inmediatamente anterior (cf. Lc 18,34) ⁶⁸.

En la misma línea, LAURENTIN sostiene que la ignorancia de María y José no versaba sobre la filiación divina de Jesús, sino sobre un sentido más hondo y misterioso que contenían sus palabras. Aparte de su filiación divina, Jesús habría aludido a su Muerte y Resurrección —preparada esta alusión literariamente en el relato con las menciones

⁶⁵ E. GONZÁLEZ VILA, *Aun sobre el versículo 50 del cap. 2 de San Lucas*, en «Cultura Bíblica» 8 (1951) 349-350; 9 (1952) 15-16.

⁶⁶ F. SPADAFORA, «*Et ipsi non intellexerunt*» (Lc 2,50), en «Divinitas» 11 (1967) 55-70.

⁶⁷ La teoría fue propuesta por RENÉ THIBAUT, *Les sens des Paroles du Christ* (Paris, Desclée, 1940) p.17-18.200.209-210.245-246. Le siguen, entre otros, fervorosamente: J. M. BOVER, *Una nueva interpretación de Lc 2,50*, en EB 10 (1951) 205-215; J. B. CORTÉS-F. M. GATTI, *Jesus's first recorded words (Lk 2,49-50)*, en «Marianum» 32 (1970) 404-418. Hacia 1960 DOM HUGUES, en una separata del «Bulletin du Diocèse de Lyon» bajo el título *Ils ne comprirent pas (Lc 2,50)*, atribuye la opinión divulgada por R. Thibaut al Prior de Solesmes, DOM JEAN OLIVIERI, que la habría propuesto en un curso de exégesis explicado en Irlanda en 1917.

⁶⁸ Cuando en el N.T. un aoristo tiene valor de pluscuamperfecto, se trata siempre de oraciones causales (con γάρ).

de Jerusalén y de la Fiesta de Pascua, y con las expresiones τελειωσάντων y μετὰ ἡμέρας τρεῖς—. La alusión afloraría en el δεῖ (término muy vinculado en Lucas al tema de la Pasión: cf. Lc 9,22; 17,25; 22,37; 24,7.26). El mismo Laurentin reconoce que a veces δεῖ se refiere al obligado cumplimiento de las Escrituras. Y a menudo tiene sentido banal (Lc 4,43; 12,12; 13,14; 13,33; 15,22; 18,1; 19,5; 22,7). Sin embargo, en nuestro contexto, unido a «estar en la Casa del Padre» significaría para Laurentin la estancia de Jesús junto al Padre, al cual había de retornar a través de su Muerte, Resurrección y Ascensión ⁶⁹.

Había precedido a Laurentin J. DUPONT ⁷⁰ y le sigue ELLIOT ⁷¹, que llega a ver una prueba más en el hecho de que se diga de María y José lo mismo que se dice (οὐ συνῆκαν) de los discípulos cuando Jesús les anuncia su Pasión (Lc 9,45; 18,34).

A la mayoría de los autores, sin embargo, les resulta forzosísima esta interpretación. Sus fundamentos (mención de Jerusalén y de la Pascua; términos plurivalentes empleados fuera de aquí algunas veces en relación con la Muerte y Resurrección de Cristo) no pasan de meras coincidencias, literariamente explicables sin necesidad de concederles esa carga teológica.

Sugestiva es la hipótesis de BURROWS ⁷² que ve relacionado el episodio del Hallazgo con el de la Presentación. Allí el relato subraya el carácter de *presentación de Jesús* al estilo de los primogénitos, luego sustituidos por los levitas; pero silencia el rescate que sin duda pagaron y cuyo precio se destinaba a mantener a los levitas como servidores del Templo en lugar de los primogénitos. Con ello se indicaría que Jesús se consagraba al servicio cultural como un levita. Ahora, cuando sus padres lo encuentran en el Templo, Jesús les recuerda esa condición de consagrado. Vendría a decir: «¿No sabíais —aunque ¡cómo lo habíais de saber si

⁶⁹ Es la tesis de su libro *Jésus au Temple* (Paris, Gabalda, 1966).

⁷⁰ JACQUES DUPONT, *L'Évangile de la Fête de S. Famille (Lc 2,41-52) Jésus à douce ans*, en AssSeign 14 (1961) 24-43.

⁷¹ J. K. ELLIOT, *Does Luke 2,41-52 anticipate the Resurrection?*, en ExpTim 83 (1971-72) 87-89.

⁷² E. BURROWS, *The Gospel of Infancy and other biblical Essays* (London 1940).

vosotros creísteis que me rescatabais!— no sabíais que fui presentado al Templo como levita y como a tal me corresponde vivir en él?» Y ellos no lo entendieron. No tenían por qué entenderlo. Era una frase enigmática de Jesús, cuyo carácter conoce e intenta el autor del relato. Tal vez éste supuso que los lectores verían claramente esa relación con la escena precedente, y por ello no sintió necesidad de precisar su alcance.

También esta hipótesis resulta forzada, sobre todo porque la actuación de Jesús entre los doctores no es un servicio cultual levítico, ni Jesús en el resto de su vida ejerció como levita. No obstante, la sutileza que Burrows cree descubrir pudiera no haber sido extraña —por muy inconsecuente que parezca— a la mentalidad del autor original de nuestro relato, cuyas concomitancias levíticas tantas veces se ha puesto de manifiesto.

Finalmente —por enumerar todas las interpretaciones conocidas sobre este versículo— mencionaremos la de aquellos que ven aquí un caso muy peculiar de *lenguaje según las apariencias*: Aunque María lo entendió, se hizo la ignorante. Así RUPERTO DE DEUTZ⁷³ y más recientemente BONIFACIO DEL MÁRMOL⁷⁴.

«Pienso que a la base de todas estas interpretaciones forzadas de Lc 2,50 hay un presupuesto mariológico que se da por inconcluso y que no es tan cierto. El presupuesto es que María —y en cierto modo, José— no podían ignorar la filiación divina de Jesús, puesto que el ángel la había expresado con claridad en la Anunciación (Lc 1,32 y 35b). Es lo que pensaba HILLMANN, cuando afirmaba que «quien escribió Lc 1,34s no pudo escribir Lc 2,50»⁷⁵.

Pero el presupuesto no es una cosa cierta.

Como hemos visto en nuestra exégesis de Lc 1,32 y 35b⁷⁶, no es seguro que el término υἱὸς ὑψίστου... υἱὸς Θεοῦ sobrepase allí el alcance que la expresión tenía en el Anti-

⁷³ RUPERTO DE DEUTZ, *In Canticum*, lib.1 (ML 168,850D-851A).

⁷⁴ BONIFACIO DEL MÁRMOL, *La très Sainte Vierge* (Maredsous 1951) p.51.

⁷⁵ JOHANNES HILLMANN, *Die Kindheitsgeschichte Jesu nach Lukas*, en «Jahrbücher für protestantische Theologie» 17 (1891) 201-261, concretamente p.224.

⁷⁶ Cf. S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los anuncios angélicos previos en el evangelio lucano de la Infancia* (Madrid, BAC, 1986), p.166s. y 205-210.

guo Testamento. Que el autor de Lucas 1-2 supiera —y hasta quisiera insinuar— que tal filiación divina era real y consustancial, no significa que pudiera —y debiera— entenderlo así María en el momento histórico de la Anunciación. Era evidente, tanto para ella como para José, que Jesús no tenía padre humano en sentido biológico; que su concepción humana había sido obra del Espíritu Santo, lo que ya situaba a su Humanidad en una especial relación de origen con respecto a Dios; pero eso no equivalía a decir que era realmente Hijo de Dios y Dios verdadero. Sin una especial iluminación esto no se deducía necesariamente de las palabras del ángel en la Anunciación. Si Jesús en el Templo, al contraponer (negándola) la paternidad biológica de José a la paternidad divina, se declaró Hijo real y consustancial de Dios, era natural que María y José no lo entendieran *entonces y a la primera*. ¿Cuándo lo entendieron? Es ya tópico decir que no antes de la escena del Bautismo⁷⁷, e incluso es frecuente retrasarlo hasta después de la Resurrección⁷⁸. Pienso, sin embargo, que Jesús durante su predicación —y antes del acontecimiento pascual— dio a conocer su condición de Hijo de Dios con suficiente claridad de forma que sus contradictores se lo pudieran echar en cara (cf. Jn 5,18). El conocimiento de la filiación divina por parte de María pudo ser anterior al que tuvieron los demás. Acaso arrancó ya de la consideración (Lc 2,51b) de estas palabras de Jesús en el Templo que a primera vista le resultaron oscuras. Pero —repitémoslo— no tuvo por qué darse en Ella desde el momento de la Anunciación.

Esta ignorancia de la filiación divina de Jesús por parte de María antes del episodio del Templo no va en desdoro de la Madre de Dios, y fue admitida desde muy antiguo por autores perfectamente ortodoxos. Salvo algunos Refor-

⁷⁷ PAUL WINTER, *Lk 2,49 and Targum Yerushalmi*, en ZNW 45 (1954) 145-179, escribe: «A writing that expresses the christological view of the divine sonship of Jesus before the moment of his baptism can hardly make claim to represent earliest tradition» (p.146).

⁷⁸ R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p.492, escribe: «If the hypothesis of a pre-lucan story is accepted and this was originally a revelation of Jesus' divine sonship, the failure to understand is not only explicable but almost necessary. The appreciation of Jesus' divine sonship was *post-resurrectional*».

madores que vieron falta en ello —y contra los cuales escribió San Pedro Canisio—, nadie estimó que, al afirmarla, estuviera proponiendo cosa indigna de María. Sostienen esta opinión BEDA EL VENERABLE⁷⁹, HAYMON DE AUXERRE en el s.IX⁸⁰, el Ps. ANSELMO, HERVÉ DE BOURGDIEU⁸¹ y ZACARÍAS DE BESANÇON⁸² en el s.XII. En época reciente la defienden: SUTCLIFFE⁸³, JEAN GUITTON⁸⁴, GUARDINI⁸⁵, GALOT⁸⁶, SCHMAUS⁸⁷...

La fe de María, suponiendo en ella un conocimiento gradual y progresivo de los misterios, nos parece más humana y meritoria.

Supuesta su ignorancia sobre el verdadero alcance de la filiación divina de Jesús, Lc 2,50 resulta plenamente inteligible sin necesidad de recurrir a las explicaciones más o menos sofisticadas que hemos analizado anteriormente.

8. LA REACCIÓN DE JESÚS Y DE MARÍA

Καὶ κατέβη μετ' αὐτῶν καὶ ἦλθεν εἰς Ναζαρέθ, καὶ ἦν ὑποτασσόμενος αὐτοῖς. Καὶ ἡ μήτηρ αὐτοῦ διετήρει πάντα τὰ ῥήματα ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς (Lc 2,51).

Como acertadamente observa BROWN, la doble reacción

⁷⁹ BEDA, *In Lucam* 2,48-50 (ML 92,349C-350B).

⁸⁰ HAYMON D'AUXERRE, *Homilia* 17 (ML 118,124B-125A).

⁸¹ *Homilia* 7 in *Lucam* (ML 158,629s).

⁸² *Super unum ex quatuor*, lib.1, cap.12 (ML 186,88).

⁸³ E. F. SUTCLIFFE, *Our Lady and the Divinity of Christ*, en «The Month» 180 (1944) 347-351. Sobre la discusión desencadenada en Inglaterra y Estados Unidos, cf. R. LAURENTIN, *Jésus au Temple* (Paris, Gabalda, 1966) p.24.

⁸⁴ En su primera edición de *La Vierge Marie* (Paris, Aubin, 1949) p.40. En la segunda edición (1944), p.42, suprime el párrafo correspondiente.

⁸⁵ ROMANO GUARDINI, *Die Mutter des Herrn* (Würzburg, Werkbund-Verlag 1956)², p.48s. Sostiene que María ignoró la filiación divina de Jesús hasta Pentecostés. Cf. p.53.

⁸⁶ JEAN GALOT, *Marie dans l'Évangile* (Paris, Desclée, 1958) p.61s piensa que las palabras de la Anunciación son demasiado veladas a este respecto. Habría que suponer una iluminación especial.

⁸⁷ MICHAEL SCHMAUS, *Katholische Dogmatik. V. Mariologie* (München, Max Hueber, 1958) p.213s, el cual concluye: «La grandeza de María no está principalmente en la medida de su conocimiento, sino en la medida de su amor».

de Jesús y de María recogida en este versículo contrasta con su actitud respectiva en los versículos precedentes ⁸⁸.

Jesús, que acaba de reclamar su independencia frente a los padres terrenos para amoldarse a los planes de su Padre celestial, como si sólo le interesara la proclamación solemne de este hecho, desciende ahora con María y José a su casa de Nazaret, donde su permanencia hasta el comienzo de la vida pública se describe como un continuo estado de sumisión y obediencia a sus padres terrenos.

María, que en un arranque de dolorida angustia formuló a Jesús la queja del versículo 48, se recluye ahora en una actitud humilde y recogida meditando en silencio lo que acaba de suceder. El alcance de esta última nota redaccional del autor del relato fue analizado en el comentario al final del episodio del Nacimiento de Jesús (Lc 2,19) donde recurre casi con las mismas palabras ⁸⁹. El contenido de la «meditación» de María es ahora el proceder desconcertante de Jesús que se proclama independiente de sus padres terrenos como Hijo que es de Dios, pero vive en el ocultamiento de Nazaret obediente y sumiso a María y a José más que cualquier joven de su edad a sus padres.

NO

9. EL CRECIMIENTO DE JESÚS

Καὶ Ἰησοῦς προέκοπτεν (ἐν τῇ) σοφίᾳ καὶ ἡλικίᾳ καὶ χάριτι παρὰ Θεῶ καὶ ἀνθρώποις (Lc 2,52).

El relato del Hallazgo en el Templo —y con él todo el Evangelio de la Infancia de Lucas— se termina con una indicación sobre el crecimiento de Jesús, paralela a la que hemos visto como final del episodio de la Presentación (Lc 2,40).

Me remito al comentario de aquel pasaje ⁹⁰.

⁸⁸ R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p.493.

⁸⁹ Véase más arriba, p.152-156.

⁹⁰ Véase más arriba, p.211-216.

MIRADA RETROSPECTIVA

Terminado con este tercer volumen el análisis de Lc 1-2, es hora ya de sintetizar las conclusiones que de nuestro largo estudio se desprenden.

Dichas conclusiones podrían enunciarse esquemáticamente así:

El autor único de esta pieza en su totalidad, que *originalmente fue escrita en hebreo*, es un *judío-cristiano palestinese* de primerísima hora, relacionado con los *círculos levíticos de Jerusalén*, que empleando derásicamente *modelos bíblicos viejo-testamentarios* transmite, a través de ese artificio literario, los *datos históricos fundamentales* que la tradición cristiana presinóptica conocía y profesaba sobre la concepción y nacimiento de Juan y de Jesús.

Cada una de las afirmaciones de este enunciado sintético aparece suficientemente demostrada a lo largo de los tres volúmenes. Para mayor facilidad de comprobación, resumimos aquí ahora los argumentos que las fundamentan, y remitimos al lector a los lugares respectivos donde tal argumentación se contiene.

I. UNIDAD DE AUTOR DE LUCAS 1-2

Frente a quienes piensan que los cánticos de Lucas 1-2 (*Magnificat, Benedictus, Gloria y Nunc dimittis*) provienen de autor distinto del que compuso el relato en prosa, sostengo que unos y otro tienen el mismo autor. Me fuerzan a esta conclusión las coincidencias de fondo y forma entre aquéllos y éste, así como la comprobación de que el procedimiento de insertar en la narrativa bíblica composiciones poéticas preexistentes había avocado —en la literatura judía inmediatamente anterior a la época de Cristo— a la

moda literaria de colocar en boca de los personajes de un relato piezas rítmicas *expresamente compuestas para el caso*¹.

A la misma conclusión de unicidad de autor para Lucas 1 y Lucas 2 me lleva el examen comparado de ambos capítulos y la inconsistencia de los argumentos aducidos por quienes los atribuyen a autor diferente².

Cánticos y relato en prosa, capítulo 1 y capítulo 2, presentan los mismos fenómenos lexicográficos y lingüísticos, ofrecen el mismo colorido viejotestamentario en el fondo y en la forma, emplean las mismas técnicas derásicas, y muestran la misma teología con la afirmación de un mesianismo ya realizado, pero descrito con la terminología que caracteriza la esperanza mesiánica judía anterior a Cristo.

II. ORIGINAL HEBREO

Una de las conclusiones más importantes de este estudio es la indudable existencia de un original hebreo a la base de Lucas 1-2.

En un trabajo anterior³, y haciéndome eco de la información y argumentos de LAURENTIN sobre el particular⁴, me manifestaba abiertamente partidario de un texto hebreo preyacente a Lucas 1-2. No quiero ocultar que, a través de ese prisma, he realizado mi paciente análisis de estos dos capítulos del Tercer Evangelio. Pero tal actitud no ha sido un prejuicio caprichoso e irracional. Sinceramente se trataba de una simple hipótesis de trabajo, que se ha revelado utilísima. Los resultados superan la expectación inicial.

1. No voy a exagerar el fenómeno de las *alusiones al*

¹ Véase en nuestro primer volumen *Los cánticos del Evangelio de la Infancia según San Lucas* (Madrid, Instituto «Francisco Suárez» del CSIC, 1983) el capítulo titulado *Insertos poéticos en la narrativa bíblica del Antiguo Testamento* (p.25-60). El mismo trabajo con el mismo título se publicó en *Símposio Bíblico Español* (Madrid, Universidad Complutense, 1984) p.413-434.

² Véase la *Introducción* a este tercer volumen, p.6-8.

³ Cf. S. MUÑOZ IGLESIAS, *Lucas 1,35b*, en EB 27 (1968) 275-299, concretamente p.283-286.

⁴ Cf. «Biblica» 37 (1956) p.449-456.

*significado etimológico hebreo de los nombres de los personajes*⁵. Acaso sea demasiado ver alusiones a Gabriel en la δύναμις de Lc 1,17 y 35, en el δυνατός de 1,49 o en los δυνάστας de 1,52. Posiblemente no esté clara la alusión al nombre de Juan en la δέσις de Lc 1,13 (= חנה o חנוך), o en todos los empleos de ἔλεος en Lc 1,50.54.58.72.78. Y alguno encontrará dificultad para admitir la alusión a María en el empleo de מר al principio del *Magnificat*, bajo el término ὕψιστος (1,32.35), o tras el ἡγειρεν de 1,69. Pero resulta difícil no ver alusión a Zacarías, Isabel, Juan y Jesús en el *Benedictus*, respectivamente en el μνησθῆναι de 1,72, el ὄρκον ὃν ὤμοσεν de 1,73, en el ἔλεος de 1,72, y en la triple mención de σωτηρία de los versículos 69.71.77. Lo mismo cabría decir de los dos últimos versículos del *Magnificat* con sólo suponer que ἐλάλησεν traduce נשבע. Estoy convencido de que, dado el sustrato hebreo original de Lucas 1,2, estas alusiones etimológicas a los nombres propios abundan. Pero son discutibles y no deben emplearse como argumento —que podría resultar endeble— para probar una tesis que por otras razones me parece cierta.

2. El principal argumento en favor de un original hebreo es la *abundancia de hebraísmos* que se reflejan en el actual texto griego. Prescindo de los numerosos hebraísmos de los cánticos de Lucas 1-2 que señalé en mi primer volumen, porque el origen semita de estas composiciones rítmicas es generalmente admitido. Me ciño al relato en prosa, cuya abundancia de semitismos arguye idéntico origen.

a) Abundan las expresiones que son *simple traducción de frases hebreas* del Antiguo Testamento:

(1,7; cf. 1,18; 2,36) - προβεβηκότες ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτῶν = באים בימים (Gén 18,11; 24,1; Jos 13,1; 23,1; 3 Re 1,1).

(1,6) - πορευόμενοι (ההלכים) ἐν πάσαις ταῖς ἐντολαῖς (בקהל)... ἄμεμπτοι (תמימי): cf. Sal 119,1.4.5; 3 Re 8,58.61.

(1,13; cf. 1,30; 2,10) - Μὴ φοβοῦ = אל תירא (Gén 15,1; Jue 6,23; Dn 10,12.19).

⁵ RENÉ LAURENTIN, *Traces d'allusions étymologiques en Luc 1-2*, en «Biblica» 37 (1956) 435-456; 38 (1957) 1-23.

- (1,18) - κατὰ τί γινώσονται = במה אדע (Gén 15,8).
- (1,20) - μὴ δυνάμενος λαλῆσαι (= *Epist. Jeremías*, v.40: originalmente, según se cree, escrita en hebreo).
- (1,25) - ἐπεῖδεν ἀφελεῖν ὄνειδός μου: את חרפתי אל הים וסר (Gén 30,23). - La frase es doblemente semita en Lucas, donde va precedida de ἐπεῖδεν (= פקד: visitar).
- (1,28) - Κύριος μετὰ σοῦ = יהוה עמי (Jue 6,12).
- (1,30) - εὖρες χάριν = חן רצח (frecuentemente).
- (1,58) - ἐμεγάλυνεν Κύριος τὸ ἔλεος = cf. Gén 19,19.
- (1,59) - ἐχάλουν αὐτὸ ἐπὶ τῷ ὀνόματι = Neh 17,63.
- (1,65) - ἐγένετο ἐπὶ πάντας φόβος = ויהי חתת...לעל (Gén 35,5).
- (1,66) - ἔθεντο... ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῶν (frecuentemente).
- (2,6; cf. 1,23.56; 2,22) - ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι τοῦ τεκεῖν = וימלאו ימיה ללדת (Gén 25,24).
- (2,9) - ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν = וייראו...יראה (Jon 1,10.16).
- (2,12) - καὶ τοῦτο ὑμῖν τὸ σημεῖον = וזאת לכם האות (frecuentísimamente).
- (2,13) - πληθος στρατιᾶς οὐρανόιου = כל צבא השמים (frecuentemente).
- (2,25) - μὴ ἰδεῖν θάνατον = לא יראה מות = Sal 89,49.
- (2,44) - ἤλθον ἡμέρας ὁδόν = דרך יום (frecuentemente).

b) En ocasiones se multiplican las *proposiciones parasintácticas* unidas con simple καὶ reiterativo (cf. 1,15-17; 2,25-28. 33-34.49-51).

c) Frecuentemente se emplea ῥῆμα con el doble significado del דבר hebreo (palabra-cosa): véase 1,37.65; 2,15.19.51.

d) A veces el καὶ traduce el uso neutral, con *valor adverbial*, del wau hebreo (1,7; 2,43.50) o —lo que es más chocante— responde claramente al hebreo wau de *apódosis* (2,21.28).

e) Hay una fuerte propensión al uso de la *forma perifrástica* (1,10.21.22; 2,8.23.26.51).

f) De forma especial delata sustrato hebreo la *ausencia de cópula en las oraciones sustantivas* (1,5bis. 28; 2,25.36.37),

así como la *falta de artículo en el sustantivo regente* como reflejo del *estrado constructo hebreo* (1,11.15bis.17.18bis.27.32.35bis.66; 2,4.9bis.11.23.26.38).

g) Es frecuente el empleo de infinitivos precedidos de artículo que reflejan el *infinitivo constructo hebreo* con ל (1,9.57; 2,4.6.21bis.24.27), así como el uso claramente hebreo de *infinitivo precedido de ἐν τῷ* con valor temporal (1,8.21; 2,6.27.43).

h) Transfondo hebreo supone —como en los LXX— la frecuencia de ἐγένετο *seguido de verbo finito* (1,8s.23.41; 2,1.6.15.46).

i) Hebreos son los llamados participios gráficos: ἀναστᾶσα ἐπορεύθη (1,39) = רָחַל... הָלַךְ; y ἀποκριθεὶς... εἶπεν (1,19.35.60) = מָלַךְ... וַיֹּאמֶר. Y hebreo es, sin duda, el empleo de λέγων - λέγοντες tras los verbos de pensar o decir, que se corresponde con el מָלַךְ hebreo (1,63.66.67).

j) A hebreo suena el uso del *positivo con valor de superlativo* εὐλογημένη ἐν γυναιξίν (142), y el circunloquio οὐκ... πᾶν en lugar de οὐδέν como reflejo del hebreo לֹא... כָּל (1,37).

k) Modismo hebreo es igualmente καλεῖν τὸ ὄνομα (1,13.31; 2,21) y la extraña construcción de καλέω (1,59) y βασιλεύω (1,33) con ἐπί, que recurren respectivamente, reflejando el עַל hebreo, en Neh 17,63 y en 1 Mac 1,16.

3. Durante algún tiempo fue opinión muy extendida que los anteriores semitismos se debían a una fuente arameaica⁶. La razón era que entonces se consideraba el he-

⁶ Defienden original arameo: F. GODET, *Commentaire sur l'Évangile de Saint Luc* (Paris, Sandoz, 1872)², p.85; C. A. BRIGGS, *The Messiah of the Gospels* (1875) p.42; H. ZIMMERMANN, *Evangelium des Lukas, Kap. 1-2*, en ThStKrit 76 (1903) 247-290, concretamente p.272; A. PLUMMER, *A critical and exegetical Commentary on the Gospel according to S. Luke* (Edinburgh, Clark, 1922), p.XLIX-LI y 7.46; ERIC KLOSTERMANN, *Das Lukasevangelium* (Tübingen, Mohr, 1929)², p.4 no con mucho convencimiento; B. M. NEWMAN, *Something New for something Old*, en BiTrans 20 (1969) 62-74.

Dudan entre fuente hebrea o arameaica: A. HILGENFELD, *Die Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu*, en ZWTh 44 (1901) 177-235; FR. SPITTA, *Die chronologischen Notizen und die Hymnen in Lk 1 und 2*, en ZNW 7 (1906) 281-317; HUGO GRESSMANN, *Das Weihnachtsevangelium* (Göttingen, Vandenhoeck, 1914) p.3; W. BOUSSET, *Die Schriften des Neuen Testament: Die drei älteren Evangelien* (Göttingen, Vandenhoeck, 1917) (revisión de la obra del mismo título de J. WEISS), p.396-398; J. GRESHAM MACHEN, *The hymns of the*

breo como lengua literariamente muerta en tiempos de Cristo, y el evidente colorido semitizante obligaba a pensar en el arameo como fuente. No obstante, según casi unánime sentir de los críticos, la mayoría de los semitismos que hemos enumerado son *hebraísmos*, no *arameísmos*. Así lo reconocían expresamente ya entonces LAGARDE⁷, RESCH⁸, CONRADY⁹, BOX¹⁰, ZORELL¹¹, AYTOUN¹², TORREY¹³, LAGRANGE¹⁴, etc. Posteriormente ha ido ganando adeptos la tesis de un original hebreo, sobre todo después de los descubrimientos de Qumrán que certificaron la vigencia del hebreo como lengua literaria en tiempos de Cristo¹⁵.

first chapters of Luke, en *PrincThR* 10 (1912) 1-38; *The origin of the first two chapters of Luke*, *ibidem.*, p.212-277; *The integrity of the lucan narrative of the Annunciation*, *ibid.*, 25 (1927) 529-586; *The Virgin Birth* (London 1930) p.102-118; H. GUNKEL, *Die Lieder in der Kindheitsgeschichte Jesu bei Lukas*, en *Festgabe für A. Harnack* (Tübingen, Möhr, 1921) p.43-60 (se refiere sólo a los himnos); M. BLACK, *Aramaic Aproach of the Gospels and Acts* (Oxford 1964)², p.114.

⁷ P. DE LAGARDE, *Mitteheilungen* (Göttingen, Dietrich, 1889), vol.3, p.345.370 hablaba de «hebräisch, nicht aramäisch gefärbten Charakter».

⁸ A. RESCH, *Das Kindheitsangelium nach Lukas und Matthäus* (Leipzig, Hinrichs, 1897) p.30-69; *Die Logia Jesu nach dem griegischen und hebraischen Text wiederhergestellt* (Leipzig, Hinrichs, 1898).

⁹ L. CONRADY, *Die Quelle der kanonischen Kindheitsgeschichte Jesu* (Göttingen, Vandenhoeck, 1900) p.6 y 232.

¹⁰ G. H. BOX, *The Gospel narratives of the Nativity*, en *ZNW* 6 (1905) 94-97.

¹¹ F. X. ZORELL hizo dos retraduccionen del *Magnificat*; una al hebreo: *Das Magnificat ein Kunstwerk hebräischer oder aramäischer Poesie*, en *ZKTh* 29 (1905) 754-758, y otra al arameo: *Zum Hymnus Magnificat*, en *ZKTh* 30 (1906) 360-361. Se muestra más favorable al origen hebreo.

¹² R. A. AYTOUN, *The ten lucan Hymns of the Nativity in their original language*, en *JTS* 18 (1917) 274-288.

¹³ C. C. TORREY, *The translations made from the original aramaic Gospels*, en *Studies in the History of Religions* presented to C. H. TOY (New York, Macmillan, 1912) 269-317, especialmente p.292ss, donde, a pesar de defender original aramaico para los Evangelios, aboga por original hebreo para estos dos primeros capítulos de Lucas. Vuelve sobre el tema y aduce ejemplos en *Medinah and πόλις* and *Luke 1,39*, en *HarThR* 17 (1924) 83-91; *Outcroppings of the jewish messianic hope*, en J. CASE, *Studies in early christianity* (New York-London 1928) 285-310; *The Four Gospel. A new Translation* (London 1933); *Our translated Gospels* (London 1936).

¹⁴ M. J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Luc* (Paris, Gabalda, 1927)⁴ reconoce que Lc 1-2 está lleno de semitismos, y añade: «Ce semitisme n'est pas spécialement un reflet de l'araméen; ce sont des tournures hébraïques» (p.LXVII).

¹⁵ Sostienen abiertamente original hebreo: E. BURROWS, *The Gospel of the Infancy and other biblical Essays* (London 1940) p.7-36; H. SAHLIN, *Der Messias und das Gottesvolk* (Uppsala, Almqvist, 1945); PAUL GÄCHTER, *Maria im Erdenleben* (Innsbruck 1954) p.14-17 y 28-29; PAUL WINTER, *Two Notes*

4. Sin negar la abundancia de semitismos en Lucas 1-2, y reconociendo que responden al hebreo más que al arameo, un nutrido sector de exegetas ha venido sosteniendo que el autor de estos dos capítulos y del resto de la obra lucana escribió originariamente en griego, pero *imitando reflejamente el lenguaje de los LXX* para dar así un tono sacral a sus escritos. Abrió fuego con esta hipótesis DALMAN¹⁶, seguido por HARNACK¹⁷, LOISY¹⁸, CADBURY¹⁹, LAGRANGE²⁰, JOUON²¹, BENOIT²², etc.

on Luke 1,7-8; 2,13 with regard to the theory of «imitation hebraisms», en «Studia Theologica» 7 (1953) 158-165; *Some observations on the language in the birth and infancy stories of the Third Gospel*, en NTS 1 (1954) 111-121; *The cultural Background of the Narrative Luke I and II*, en JQR 45 (1954/55) 159-167; 230-242; *On Luke and lucan Sources*, en ZNW 47 (1956) 217-242; *The main literary problem of the lucan Infancy Story*, en «Vox Theologica» 28 (1957/58) 117-122, y en AngThR 40 (1958) 258-264; *Lukanische Miszellen*, en ZNW 49 (1958) 65-77 (sostiene que la fuente de Lc 1-2 es un documento griego traducido del hebreo); RENÉ LAURENTIN, *Structure et théologie de Luc 1-2* (Paris, Gabalda, 1957) p.13; *Traces d'allusions étymologiques en Luc 1-2*, en «Biblica» 37 (1956) 435-456; 38 (1957) 1-23; *Les Évangiles de l'Enfance du Christ* (Paris, Desclée, 1982); S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los géneros literarios en los Evangelios*, en EB 13 (1954) 289-318; *El Evangelio de la Infancia de Lucas y las infancias de los héroes bíblicos*, en EB 16 (1957) 329-382; *Lucas 1,35b*, en EB 27 (1968) 275-299 y en XXVIII Semana Bíblica Española (Madrid, Instituto «Francisco Suárez» del CSIC, 1971) p.303-324; JEAN CARMIGNAC, *La naissance des Évangiles Synoptiques* (Paris, O.E.I.L., 1984) (en p.75-92 bajo el título *Opinions modernes* recoge el pensamiento de 46 autores modernos favorables al original semita de los Evangelios en general); *Studies in the Hebrew Background of the Synoptic Gospels*, en «Annual of the Swedish Theological Institute» VII (1970) 64-93.

Niega toda dependencia de fuente hebrea para Lucas 1-2: N. TURNER, *The relation of Luke I and II to Hebraic Sources and to the Rest of Luke-Acts*, en NTS 2 (1955/56) 100-109.

¹⁶ G. DALMANN, *Die Worte Jesu* (Leipzig, Hinrichs, 1898) p.31-32.150.183.222.249. El principal argumento de Dalmann, sacado de la expresión ἀνατολή ἕξ ὧρου (Lc 1,78), fue rebatido por Box (artículo citado en la anterior nota 10) y por PAUL WINTER en el primero de los artículos mencionados en la nota 15.

¹⁷ G. ADOLF HARNACK, *Das Magnificat der Elisabeth (Lk 1,46-55) nebst einigen Bemerkungen zu Lk 1 und 2*, en «Sitzungsberichte der königlich-preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin» 27 (1900) 538-566; *Lukas der Arzt* (Leipzig, Hinrichs, 1906) p.69-75; 138-152. Le contradice A. HILGENFELD, *Die Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu*, en ZWTh 44 (1901) 177-235.

¹⁸ A. LOISY, *Les Évangiles Synoptiques* (Paris, Ceffonds, 1907) p.277.

¹⁹ H. J. CADBURY, *Luke, translator or Author?*, en AmJournTh 24 (1920) 436-455.

²⁰ M. J. LAGRANGE, *L'Évangile selon Saint Luc* (Paris, Gabalda, 1927)⁴, p.LXVII.

²¹ P. JOUON, *L'Évangile de Notre Seigneur Jésus Christ* (Verbum Salutis, 5) (Paris, Beauchesne, 1930) p.279-306.

Contra esta opinión tan extendida me atrevo a sostener que los semitismos de Lc 1-2 *no son debidos a intención refleja de imitar a los LXX*.

En primer lugar, habría que dar razón de por qué Lucas no mantiene la misma intención refleja en la segunda parte del libro de los Hechos, donde desaparecen prácticamente los semitismos, y por qué no los hay en el prólogo (Lc 1,1-4) que no parece preocupado por el tono sacral de los escritos que introduce.

Por otra parte, el hecho de que la gran mayoría de los semitismos de Lucas se encuentren igualmente en los LXX no arguye necesariamente intención de imitar a éstos; los llamados septuagintismos de Lucas pueden ser debidos a que el autor del Tercer Evangelio traduce del hebreo sus fuentes de información como hicieron los LXX con el texto del Antiguo Testamento que pusieron en griego. La semejanza de los fenómenos literarios en uno y otro caso parece ser efecto de la misma causa.

De hecho, en muchos casos el autor griego de Lucas 1-2 *muestra depender del texto hebreo del Antiguo Testamento, traduciéndolo en forma distinta a como lo hicieron los LXX*.

— En Lc 1,6 el ἀμεμπτοι traduce ciertamente —y con un hapaxlegómenon lucano!— el מִימִתּוֹ del salmo 119,1 que los LXX vertieron ἄμωμοι.

— En 1,7.18; 2,36 προβεβηκότες (προβεβηκυῖα) ἐν ταῖς ἡμέραις (ἐν ἡμέραις) traduce ciertamente el בָּאִים בְּיָמֵים de Gén 18,11; Jos 13,1; 23,1; 3 Re 1,1 con un literalismo que *nunca* emplean los LXX: ἡμερῶν (Gén 18,11; 24,1), τῶν ἡμερῶν (Jos 13,1), ταῖς ἡμέραις (Jos 23,1), ἡμέραις (3 Re 1,1).

— En 1,13 el segundo término de la clásica terna empleada en el Antiguo Testamento para los anuncios de nacimiento קָרָא... יָלַד... הָרָה es traducido por γεννῶ (cf. 1,57), mientras que los LXX *siempre* emplean τίκτω.

— La famosa bina χαρά καὶ ἀγαλλίασις, tan frecuente en el A.T. (Is 51,3; Jer 7,34; 33,11; Sal 45,16; 51.10; Jl 1,16), nunca es así traducida por los LXX, que emplean diversos términos, uno de los cuales es siempre εὐφροσύνη.

²² PIERRE BENOIT, *L'enfance de Jean Baptiste selon Luc 1*, en NTS 3 (1957) 169-194.

— La indudable referencia en 1,17 a Mal 3,23 y Eclo 48,10, cuyo texto hebreo **השיב לב אבות על בנים** traducen los LXX conservando el singular al colectivo **לב** y poniendo asimismo en singular los plurales **אבות** y **בנים**, es traducido por Lucas poniendo en plural los tres términos.

— En 1,18 **πρεσβύτερος** y **προβεβηκυῖα ἡμερῶν** de los LXX traduce, sin duda, el mismo TM de Gén 18,11s que Lucas vertió más literalmente **πρεσβύτης** y **προβεβηκυῖα ἐν ταῖς ἡμέραις**.

— En 1,31 el primer término de la fórmula tópica trimembre para el anuncio de nacimiento en el A.T. **הרהר... ילד** es traducida por **συλλήμψῃ ἐν γαστρὶ** (cf. 2,21: **συλλημψθῆναι... ἐν τῇ κοιλίᾳ**), cosa que *nunca* hacen los LXX en los numerosos casos en que la terna aparece.

— En 2,22 la versión lucana **ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι τοῦ καθαρισμοῦ** que traduce el TM de Lev 12,6, difiere de la traducción de los LXX tanto en el verbo (**πίμπλημι** - **πληρόω**) como en el nombre (**καθαρισμοῦ** - **καθάρσεως**).

— En 2,11 la frase del ángel a los pastores **ἐτέχθη ὑμῖν** alude claramente a Is 9,5, donde **כִּי ילד ילד לבנו** es traducido por los LXX **παιδίον ἐγεννήθη ἡμῖν**.

— La clara dependencia que se descubre en las frases de crecimiento de Juan (1,80) y de Jesús (2,40.52) respecto a las que describen el crecimiento de Samuel (1 Sam 2,21.26; 3,19) afecta al original hebreo del libro de Samuel, pero no a la versión LXX del mismo.

— Finalmente, en 2,44 (**ἦλθον**) **ἡμέρας ὁδόν** que traduce el hebreo **יוֹרְדֵי יוֹם**, no coincide con los LXX, que *siempre* mantienen el orden de las palabras hebreas **ὁδόν ἡμέρας**.

En este último caso, como en algunos de los anteriores a los que habría que añadir el **στρατιᾶς οὐρανόυ** de 2,13 traduciendo el hebreo **צבא השמים** que los LXX traducen más literalmente **τοῦ οὐρανόυ** o bien **τῶν οὐρανῶν**, Lucas greciza su traducción haciéndola más correcta en la lengua de Demóstenes. Pero en la mayoría de los textos aducidos el griego de Lucas traduce el texto hebreo más literalmente que los LXX. Se comprende que se apartara a veces de la frase tópica septuagintal en aras de una forma que le resultara más correcta o elegante en griego. Pero son muy sospechosas las discrepancias en las que Lucas aparece *más*

servilmente apegado a la letra del texto hebreo que los traductores alejandrinos.

5. Otro argumento a favor de la hipótesis de un original hebreo para Lc 1-2 es el hecho de que en ocasiones la simple retraducción hebrea ofrezca solución satisfactoria para la interpretación de determinados pasajes especialmente difíciles.

Sin duda se ha exagerado la validez de este principio creyendo descubrir a cada momento errores de traducción en el actual texto lucano.

No considero justificadas, por las razones que en cada momento he ido explicando, las retraducciones propuestas por SAHLIN: a Lc 1,32 (הוא יגדל וכן עליון יקרא) = «Cuando será grande, será reconocido hijo del Altísimo»²³; a 2,2 (ἀπογραφῇ πρώτῃ = מפקד ראש = *exactio capitum*)²⁴; a Lc 2,11, donde sugiere que Χριστὸς Κύριος sea una mala traducción de משיח יהוה²⁵; y a 2,32 donde ἀποκάλυψιν traduciría, según él, לגלות que, leído con *wau sùrek* en lugar de *wau holen*, significa *destierro* o *Diáspora* de los desterrados²⁶.

Tampoco encuentro convincente la hipótesis de LAURENTIN²⁷ que ve debajo de ἐν γαστρὶ de Lc 1,31 el בִּקְרָב de Sof 3,14.17; ni la de TORREY que retraduce πᾶσα οἰκουμένη de Lc 2,1 por כל הארץ con el sentido de «toda la tierra de Judea»²⁸.

Pero otras retraducciones propuestas resultan muy ra-

²³ HARALD SAHLIN, *Der Messias und das Gottesvolk* (Uppsala, Almqvist, 1945) p.113. Véase S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los anuncios angélicos previos en el Evangelio lucano de la Infancia* (Madrid, BAC, 1986) p.166.

²⁴ H. SAHLIN, *ibid.*, p.190-194.

²⁵ Lo mismo opinan TORREY y WINTER. Véase más arriba, p.143.

²⁶ H. SAHLIN, *o.c.*, p.261ss. Cf. S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los cánticos del Evangelio de la Infancia según San Lucas* (Madrid, Instituto «Francisco Suárez» del CSIC, 1983) p.313.

²⁷ R. LAURENTIN, *Structure et théologie de Luc 1-2* (Paris, Gabalda, 1957) p.64-71. Cf. S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los anuncios angélicos previos en el Evangelio lucano de la Infancia* (Madrid, BAC, 1986) p.164s.

²⁸ Así C. C. TORREY, *The translations made from the original aramaic Gospels*, en *Studies in History of Religions* presented to C. H. TOY (New York, Macmillan, 1912) 269-317, concretamente p.293. Le había precedido A. RESCH en 1897, y mucho antes J. GUMPACH (1852) y HUG (1839). Véase más arriba p.38.

zonables y contribuyen positivamente a la explicación de pasajes difíciles:

TORREY ha razonado muy sensatamente su retraducción de πόλιν (Lc 1,39) por הַיָּמָה (provincia o región)²⁹, y la de ἀνεῳχθῆ... (τὸ στόμα... καὶ ἡ γλῶσσα) de Lc 1,64 por הִתְנַחֵם, que significa tanto *abrir* como *quedar suelto*³⁰. De la misma manera, la incongruencia del καὶ γὰρ con que se introduce el último estico de Lc 1,66 (καὶ γὰρ χεὶρ Κυρίου ἦν μετ' αὐτοῦ) así como el extraño imperfecto (ἦν), se explicaría, según TORREY³¹, suponiendo un texto hebreo en el que el καὶ introduzca un segundo parlamento de los presentes en estilo directo, el γὰρ responda a un כִּי enfático, y el ἦν haya de ser considerado como una añadidura del traductor al convertir en indirecta una frase que en hebreo no tiene verbo: כִּי יָד יְהוָה עִמּוֹ.

JOÜON explica satisfactoriamente διέλθωμεν... ἕως Βε-θλέεμ (Lc 2,15), que parecería situar a los pastores muy lejos de la ciudad, con sólo suponer que traduce un hebreo ...עַד נָא עֵבֶרָה: el verbo עָבַר significa muchas veces simplemente *ir*, y עַד equivale a un simple *a*³².

Por mi parte, creo haber encontrado explicación satisfactoria para algunos pasajes difíciles en la hipótesis de un original hebreo:

a) La complicada construcción sintáctica de Lucas 1,35b, que tantas correcciones e hipótesis ha suscitado, se explica suficientemente con la simple retraducción literal al hebreo, que nos da un texto muy parecido al TM de Is 4,3 con un único verbo (יֵאמֶר - κληθήσεται) y un único predicado (קָדוֹשׁ - ἅγιον), al cual se asocia en aposición el υἱὸς Θεοῦ del pasaje lucano³³.

b) La hipótesis de un superlativo hebreo (que podría

²⁹ TORREY defendió esta hipótesis en repetidas ocasiones. Cf. S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los anuncios angélicos previos en el Evangelio lucano de la Infancia* (Madrid, BAC, 1986) p.225s.

³⁰ TORREY, a.c., p.293. Véase más arriba, p.25s.

³¹ TORREY, *ibid.* y en *The Four Gospel. A new Translation* (London, Hodder and Stoughton, 1933) p.305.

³² P. JOÜON, *Notes philologiques sur les Évangiles*, en *RecScRel* 18 (1928) 345-359, concretamente p.351. Véase más arriba, p.149.

³³ S. MUÑOZ IGLESIAS, *Lucas 1,35b*, en *EB* 27 (1968) 275-299, particularmente p.290s. Cf. S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los anuncios angélicos previos en el Evangelio lucano de la Infancia* (Madrid, BAC, 1986) p.201-204.

ser מוחנה החן) a la base del *κεχαριτωμένη* de Lc 1,28 explicaría el alcance de este término, y sugeriría por parte del ángel un *cambio de nombre* a María paralelo al de Gedeón en Jue 6,12³⁴.

c) Toda la enmarañada problemática del censo de Quirino desaparece suponiendo que Lc 2,2 (ἀπογραφὴ πρώτη) traduce un texto hebreo (זזה המפקד היה הראשון בהיות) apto para ser traducido: «Este censo fue anterior al de cuando era legado de Siria Quirino»³⁵.

d) La difícilísima cuestión del plural αὐτῶν (ὅτε ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι τοῦ καθαρισμοῦ αὐτῶν) en Lc 2,22 encuentra una solución satisfactoria en la hipótesis de un original hebreo (ובמלאת ימיהם טהר) o bien (ובמלאת ימי טהרם), a la manera de Jer 25,34 (LXX 32,34), donde leemos יובלון מלאו ימיכם לטבות מנחתי. En cualquier caso, nuestro αὐτῶν sería un sufijo masculino de tercera persona de plural (הם) que, añadido al correspondiente del griego ἡμέραι (ימיהם) o al de καθαρισμοῦ (טהרם), equivale a un dativo regido por el verbo (= ובמלאת להם): «Cuando se les cumplieron los días de la purificación (de María)»³⁶.

6. Los innegables lucanismos de Lc 1-2 se explican suficientemente por la intervención del Tercer Evangelista como posible traductor del original hebreo, o por sus obligados retoques al texto previamente traducido por alguien no muy versado en la lengua griega. El fenómeno es el mismo que se percibe en el resto del Tercer Evangelio, cuando es evidente que Lucas empleó fuentes y, sin embargo, se deja ver su propio estilo.

³⁴ S. MUÑOZ IGLESIAS, *El Evangelio de la Infancia en San Lucas y las infancias de los héroes bíblicos*, en EB 16 (1957) 329-382, particularmente p.343s. Cf. S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los anuncios angélicos previos en el Evangelio lucano de la Infancia* (Madrid, BAC, 1986) p.154.

³⁵ S. MUÑOZ IGLESIAS, *El censo (anterior al) de Quirino*, en *Palabra y Vida* (Homenaje a José Alonso Díaz en su 70 cumpleaños) (Madrid, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, 1984) p.159-166. Véase más arriba, p.55-62.

³⁶ Véase más arriba, p.175-177.

III. AUTOR JUDÍO-CRISTIANO PALESTINENSE DE PRIMERA HORA

Tal hubo de ser forzosamente el autor del original hebreo de estos dos capítulos. Sólo un judío palestinese anterior a la ruina del 70 pudo sentirse movido a escribir en hebreo y pudo tener conocimientos suficientes para ello. Después de esa fecha, la comunidad judío-cristiana de Palestina desaparece o, por lo menos, carece del relieve necesario para que nadie en ella y para ella pretenda escribir en hebreo.

El contenido de Lc 1-2 aconseja y exige esta atribución.

El autor presenta una *imagen del Mesías descrita con rasgos evidentemente judíos viejotestamentarios*. Y ello no sólo en los cánticos («un cuerno de salvación... para librarnos de nuestros enemigos y de la mano de todos los que nos odian»: Lc 1,69.70; «nos visitará una luz que viene de lo alto»: 1,78), sino a lo largo del relato en prosa: «... *reinará en la casa de Jacob por los siglos*» (1,33)... «os anuncio una gran alegría, que *lo será para todo el pueblo*» (2,10)... «éste será puesto para caída y elevación de *muchos en Israel*» (2,34). ¿Qué sentido tiene para uno que no fuera judío el anuncio de que el Mesías había de reinar en la Casa de Jacob por los siglos?

Toda la Infancia aparece inmersa en un *clima de piedad claramente judía*: la descripción de Zacarías y Ana (Lc 1,5-6), la de Simeón que «esperaba la consolación de Israel» (2,25), la de la profetisa Ana que no se apartaba del Templo (2,37) y que «hablaba del Niño a todos los que esperaban la redención de Jerusalén» (2,38).

Especialmente significativo a este respecto es el *talante derásico* que el autor manifiesta en el reemplazo de procedimientos tan característicamente hebreos como el patrón literario de los anuncios, y en el tejido de reminiscencias y frases hechas del Antiguo Testamento que sólo un lector asiduo del texto original de la Biblia podía reproducir con tal exactitud.

La *terminología religiosa*, aunque aplicada por el autor de estos dos capítulos a la escatología ya realizada en el hecho cristiano, *se mantiene por lo general a nivel viejotestamentario*, sin

que se perciba en ella claramente todavía la carga de reflexión teológica que esos mismos términos adquirirían más tarde en el lenguaje de la comunidad cristiana. Ello me ha forzado a mantenerme en una línea de teología minimalista al calibrar los contenidos de todo el Evangelio lucano de la Infancia. Pienso que Lucas era consciente de la mayor comprensión teológica que en su tiempo tenían ya esos términos. Pero fue respetuoso con unas formulaciones menos explícitas, que posiblemente en la pluma del autor original iban dirigidas a judíos todavía no cristianos, con intención de que la novedad aportada por Cristo no les resultara demasiado hiriente en un primer contacto. Esta valoración de la terminología teológica de Lc 1-2, que para mí es argumento innegable del origen judío-cristiano palestinese muy primitivo de estos dos capítulos, me plantea problemas muy serios de orden hermenéutico a la hora de formular en forma sistemática la teología de Lc 1-2³⁷. No me encuentro en condiciones de intentar resolverlos ahora. Volveré sobre el tema, si Dios quiere, con más sosiego en otra ocasión.

IV. PROBABLE ORIGEN LEVÍTICO DE LUCAS 1-2

Tres motivos principales me inducen a pensar que el autor original de Lucas 1-2 pertenecía personalmente o estaba muy relacionado con gentes allegadas al mundo sacerdotal levítico.

1. Es el primero el *carácter profundamente levítico y cultural del marco* en el que se desarrollan los episodios de la Infancia tanto de Juan como de Jesús. No es extraño que así ocurra cuando se trata del Precursor, cuya familia pertenecía a la tribu sacerdotal. Pero sorprende comprobar que el mismo clima levítico y cultural envuelve los episodios que se cuentan de Jesús Niño: Circuncisión, Presentación en el Templo, Pérdida y Hallazgo en el mismo Templo con ocasión de una Pascua...

³⁷ Cf. S. MUÑOZ IGLESIAS, *Marta y la Trinidad en Lucas 1-2*, en «Estudios Trinitarios» 19 (1985) 143-161.

2. El segundo motivo que me lleva a pensar así es la predilección de nuestro autor por el lenguaje proveniente de la tradición sacerdotal:

— Como es frecuente en los escritos sacerdotales, el autor de Lucas 1-2 se muestra *especialmente cuidadoso de los números*: cinco meses está oculta Isabel (1,24); al *sexto mes* sucede la Anunciación a María (1,26; cf. 1,36); unos *tres meses* permanece María en Ain Karem (1,56); al *octavo día* es circuncidado Juan (1,59) y Jesús (2,21); *siete años* estuvo casada Ana (2,36) y *ochenta y cuatro* viuda (2,37); a los *12 años* sube Jesús a Jerusalén para celebrar la Pascua (2,42) y a los *tres días* lo encuentran María y José (2,46).

— Aparte de la indudable *precisión terminológica* con que se describen los actos litúrgicos (ἐξ ἑφημερίας, Ἀβιά, θυμᾶσαι, θυσιαστήριον, λειτουργία, λατρεύειν, καθαρισμός, παραστῆσαι, δῶναι θυσίαν) hay en el relato *expresiones redaccionales que se inspiran en contextos de carácter cultural* (como el ἐσκίρτησεν de Lc 1,41-44; el φυλάσσουντες φυλακὰς de 2,8; el λατρεύειν αὐτῷ ἐν ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνῃ de 1,74s; etc.), y abundan las *alusiones a pasajes de inspiración sacerdotal* (cf. Núm 6,2 en 1,15; Mal 3,23-24 en 1,17; Mal 3,1 en 1,76; Mal 3,20 en 1,78; Lev 13,2-4 en 2,22; Lev 5,7 y 12,8 en 2,24...).

3. Por último, parece indudable la preocupación por presentar a Jesús de alguna manera relacionado con los levitas, a pesar de la clara afirmación de su ascendencia da-vidica:

— Sorprende la relación de parentesco que Lucas 1,36 parece establecer (συγγενίς) entre María e Isabel, de la que ha dicho antes (1,5) que era de las hijas de Aarón.

— El énfasis con que se afirma de Jesús que era *primogénito de madre* (2,7), y el relieve que se da a su Presentación en el Templo (2,22.23.27), *silenciando extrañamente el rescate* indicador de su sustitución por los levitas, parece sugerir que el autor del relato pretende presentarlo como *un consagrado a Dios*, en cuyas cosas —o en cuya Casa— afirmará expresamente El mismo que tiene que estar (ἐν τοῖς τοῦ πατρὸς μου δεῖ εἶναι με).

V. FONDO HISTÓRICO Y ARTIFICIO LITERARIO

En líneas generales, la comprobación de que Lc 1-2 emplea los procedimientos derásicos de determinados patrones literarios conocidos y usados en el Antiguo Testamento me ha permitido establecer, por comparación, la historicidad de un mínimo de elementos que en estos casos determinan o inducen a la elección de estos géneros literarios o modos de narrar. De la misma manera, y partiendo del mismo principio, he intentado delimitar aproximativamente el grado de artificio literario que en tales procedimientos hay que reconocer³⁸. Mis conclusiones en este punto pueden no ser definitivamente adquiridas. Pero pienso que por ese camino se logrará hacer luz en el problema.

La historicidad de algún episodio concreto como, por ejemplo, *la vida del joven Juan en el desierto* (1,80) se ha visto confirmada por el hallazgo de los manuscritos de Qumrán que nos ilustran sobre la existencia de una floreciente comunidad de monjes esenios en las proximidades de lo que había de ser el escenario de la actuación futura del Precursor³⁹.

Otro episodio tan discutido como *el censo de Quirino*, que muchos autores modernos incluso católicos consideran no histórico, está cobrando en nuestros días cada vez mayor credibilidad. Personalmente me atrevo a reivindicar para el autor de Lucas 2 una exacta información histórica en ese punto, como lo están demostrando los recientes estudios sobre el tema y como se confirma en mi hipótesis de que Lc 2,2 sea la traducción literal de un original hebreo⁴⁰.

De igual manera, el estudio que ofrezco sobre *la escena de la Presentación de Jesús en el Templo* demuestra que el autor del relato no incurre en las incongruencias y errores que con demasiada ligereza se le suelen achacar⁴¹.

³⁸ S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los anuncios angélicos previos en el Evangelio lucano de la Infancia* (Madrid, BAC, 1986) p.47-67.

³⁹ Véase más arriba, p.30-32.

⁴⁰ Véase más arriba, p.37-68, especialmente 55-62.

⁴¹ Véase más arriba, p.161-177.

VI. FANTASÍAS SOBRE LA FUENTE ÚLTIMA DE ESTOS RELATOS

Al final de este recorrido, cuesta trabajo imaginar cómo durante tanto tiempo y por autores de nota se ha podido hablar de influencias paganas y de colorido helenista en el Evangelio lucano de la Infancia y más concretamente en las Anunciaciones de Lc 1. Sólo el seguimiento acrítico de maestros influidos por prejuicios ideológicos ha podido oscurecer en generaciones enteras de estudiosos algo tan evidente como el obligado origen judío-cristiano de esta narración.

Cualquier intento de buscar para nuestros relatos una fuente que no brote en Palestina y que no se alimente de caudal netamente judío resulta inconcebible. La construcción literaria de estos dos capítulos es claramente derásica, y el contenido que en ella toma forma pertenece a la más antigua y genuina tradición cristiana palestinese: Es la simple comprobación de que en Jesús se ha cumplido la expectación mesiánica judía.

Tampoco es afortunada la pretensión de ver en Lucas 1, como algunos han supuesto, un escrito de origen baptista, retocado o ampliado por un cristiano-helenista que habría traspasado a María la segunda Anunciación originalmente dirigida a Isabel, o la habría inventado para mostrar la superioridad de Jesús sobre Juan.

La hipótesis es un reconocimiento —parcial, por lo menos— de la indudable procedencia original judía de ambos anuncios.

Pero no se tiene en pie.

Si había un documento baptista que presentaba a Juan como el Mesías esperado, es impensable que los cristianos emplearan precisamente dicho escrito para pergeñar otro que desbancara al Bautista y reivindicara para Jesús la condición mesiánica.

Más impensable es, todavía, que los partidarios de Juan no protestaran del plagio y manipulación.

Todo el conjunto de Lc 1-2 es una obra judío-cristiana palestinese de primerísima hora, cuando incluso determinadas fórmulas cristianas, que más tarde revestirán concre-

ta carga teológica, aparecen todavía con la imprecisión con que se usaban en el Antiguo Testamento.

Más de uno se sentirá defraudado si con ello la teología de Lc 1-2 aparece demasiado minimalista.

A mí, en cambio, me resulta sobremanera interesante comprobar que, por lo mismo, la concepción virginal —tan claramente enunciada en estos relatos— pertenece al estrato más primitivo de la tradición cristiana de la comunidad madre de Jerusalén.

ANEXOS

ANEXO 1

BIBLIOGRAFIA

En espera de poder publicar el volumen que llevará por título *Cien años de estudios sobre los Evangelios de la Infancia*, ofrezco a continuación la bibliografía reciente que he logrado recoger sobre los pasajes de Lc 1-2 estudiados en el presente volumen.

Se trata, por lo general, de estudios particulares sobre un término o un versículo o un pasaje determinado. Silencio normalmente los *Comentarios generales* al Evangelio de Lucas.

Confío prestar un servicio a los estudiosos aduciendo bajo el epígrafe de *Varios* algunos libros o artículos sobre el tema, cuya lectura pueden ahorrarse porque no aportan nada científicamente.

1. NACIMIENTO Y CIRCUNCISIÓN DE JUAN (Lc 1,57-80)

A. Sobre Juan en general

OSCAR CULLMANN, 'Ο ὀπίσω μου ἐρχόμενος, en *ConiNT* 11 (1947) 26-32.

MAURICE GOGUEL, *Au seuil de l'Évangile*. Jean Baptiste (Paris 1928).

ANTONIO GONZÁLEZ LAMADRID, art. *Juan el Bautista*, en *Enciclopedia de la Biblia*, IV (Barcelona, Garriga, 1963...), col.658-666.

C. H. KRAELING, *John the Baptist* (New York, Charles Scribner's Sons, 1951).

A. SCHLATTER, *Johannes der Täufer* (Basel, Reinhardt, 1956).

J. THOMAS, *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie* (Gembloux, Duculot, 1935).

PAUL VIELHAUER, *Johannes der Täufer*, en *RGK* 3 (1958) 804-808.

B. Sobre el relato de Lucas 1,57-80

- PIERRE BENOIT, *L'Enfance de Jean Baptiste selon Luc 1*, en NTS 3 (1956-57) 169-194.—Reeditado en *Exégèse et Théologie*, III (Paris, du Cerf, 1968) 165-196.
- DANIEL VÖLTER, *Die Geburt des Täufers Johannes und Jesu nach Lukas*, en «Teyler's Theologische Tijdschrift» (1910) 289-334.

C. Textos particulares

- (Lc 1,61): PAUL WINTER, *Orti recitativum in Lc 1,25.61; 2,23*, en ZNW 46 (1955) 261-263.
- (Lc 1,65): EERO REPO, *Der Begriff «Rhema» im Biblisch-griechischen I. «Rhema» in der Septuaginta* (Helsinki 1951); II. «Rhema» im Neuen Testament (Helsinki 1954). (Sobre el empleo por Lucas en el Evangelio, cf. II,21-37).
- (Lc 1,66): H. E. RETTIG, *Exegestische Analekten*, en «Theologische Studien und Kritiken» 11 (1838) 218s.
- (Lc 1,80): E. BIKERMANN, *Jean-Baptiste au désert*, en «Byzantion» 16 (1942-43) I-19.
- (Lc 1,80): E. BIKERMANN, *Ἀνάδειξις (Lc 1,80)*, en «Annuaire de l'Inst. de Philol. et d'Hist. Orientales et Slaves» 5 (1937) (Mélanges E. Boisacq) 117-124.

D. Juan el Bautista y Qumrán

- BO REICKE, *Nytt ljus över Johannes döparens förkunnelse*, en «Religion och Bibel» 11 (1952) 5-18.
- W. H. BROWNLE, *A comparison of the Covenanters of the Dead Sea Scrolls with prechristian jewish Sects*, en «The Biblical Archaeologist» 13 (1950) 50-72.
- *John the Baptist in the new Light of ancient Scrolls*, en «Interpretation» 9 (1950) 71-90.
- S. L. DAVIES, *John the Baptist and Essene «Kashrut»*, en NTS 29 (1983) 569-571.
- A. S. GEYSER, *The Youth of John the Baptist*, en NT 1 (1956) 70-75.
- T. W. MANSON, *John the Baptist*, en BJRL 36 (1953/54) 395-412.
- A. R. ROBINSON, *The Baptism of John and the Qumram-Community*, en HarvThR 50 (1957) 175-191.
- J. SCHMITT, *Les écrits de Nouveau Testament et les textes de Qumran. Bilan de cinq années de recherches*, en RevScR 29 (1955) 381-401; 30 (1956) 55-74; 261-282.
- E. STAUFFER, *Probleme der Priestertradition*, en TLZ 81 (1956) 135-150, especialmente p.143-145.
- JEAN STEINMANN, *Saint Jean-Baptiste et la spiritualité du désert* (Paris, du Seuil, 1955), especialmente el capítulo *Jean-Baptiste fut-il essénien?* (p.58-61).

E. Varios

- A. BRUNOT, *Le Sanctuaire du Benedictus (Lc 1,5-80)*, en «Bible et Terre Sainte» 61 (1964) 16-19.
- J. M. FENASSE, *La Visitation et la Naissance de Jean Baptiste (Lc 1,5-80)*, en «Bible et Terre Sainte» 61 (1964) 20-21.
- V. SORIA, *El nacimiento de Juan el Bautista (Lc 1,57)*, en *CultBib* 16 (1959) 120-123.
- E. PERETTO, *Zaccaria, Elisabetta, Giovanni visti del primo lettore di Luca (Cap.1)*, en «Marianum» 40 (1978) 350-370.

2. EL CENSO DE QUIRINO (Lc 2,1-5)

A. Dificultades e intentos de solución

- ANÓNIMO, *The Census of Quirinius, Lk 2,1-5*, en *AmEcRev* (1908) 445-452.
- EDWARD ARBEZ, *The Census and the birth of Christ*, en *EcclRev* 92 (1935) 398-402.
- PIERRE BENOIT, Art. *Quirinius* (Recensement de), en *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, 9 (Paris, Letouzey et Ané, 1979) col.693-720 (buena bibliografía col.717-720).
- RAYMOND E. BROWN, *The Census under Quirinius*, Appendix VII a su obra *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p.547-556.
- E. DESJARDINS, *Le recensement de Quirinius*, en «Revue des Questions Historiques» 1,2 (1867) 1-65.
- ENRICO FOSCHIANI, *Exiit edictum a Caesare Augusto (Lc 2,1)* (Padova, Libreria Gregoriana, 1923).
- A. GEORGE, «*Il vous est né aujourd'hui un Sauveur*», en *AssSeign* 10 (1970) 50-67.
- URBANO HOLZMEISTER, *Cur S. Joseph iter bethlehemiticum suscepit et Maria eum comitata sit? (Lc 2,4)*, en *VD* 22 (1942) 263-270.
- J. HORNER, *The Gospel of Matthew and Luke. A vindication of their agreement and accuracy as to certain dates and orders of events* (Pittsburg, privately printes, 1907).
- A. HUSCHKE, *Über den zur Zeit des Geburt Christi gehaltenen Census* (Breslau 1840).
- T. A. JONSTON, *The Census of Quirinius*, en «*Irish Ecclesiastical Record*» 38 (1931) 225-243.
- J. M. LAGRANGE, *Où en est la question du recensement de Quirinius*, en *RB* 8 (1911) 60-84.
- G. M. LEE, *The Census in Luke (Lk 2,1-7)*, en «*Church Quarterly Review*» 167 (1966) 431-436.
- W. LODDER, *Nieuw licht over'n oude kwestie?*, en «*Nieuwe Theol. Studien*» 13 (1930) 82-86.
- LUTTEROTH, *Le recensement de Quirinius en Judée* (Paris, Meyrueis, 1865).

- D. MCKINNON, *The Census of Quirinius*, en «Catholic University Bulletin» 5,3 (Washington 1899) 315-336.
- AUREL MARTIN, *Quirinius und der Census in Judäa*, en «Theologie und Glaube» 8 (1916) 800-803.
- H. R. MOEHRING, *The Census in Luke as an apologetic Device*, en *Studies in the New Testament and Early Christian Literature* (in honour of A. P. WIKGREN) (Supplement to *Novum Testamentum*, 33) (Leiden, Brill, 1972) p.144-160.
- SALVADOR MUÑOZ IGLESIAS, *Herodes y el censo de Quirino*, en *CultBib* 3 (1946) 25-30.
- *El censo (anterior al) de Quirino*, en *Palabra y Vida* (Homenaje a José Alonso Díaz en su 70 cumpleaños) (Madrid, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, 1984) p.159-166.
- S. NAVACOS, Σμειῶμα περὶ τῆς ἐπὶ Αὐγύστου ἀπογραφῆς τῆς παρθένου Μαρίας, en *Θεολογία* 28 (1957) 592-597.
- AUGUST NEBBE, *Die Kindheitsgeschichte unseres Herrn Jesu Christi nach Matthaus und Lukas ausgelegt* (1893), especialmente p.256-272.
- E. NESTLE, *Die Schatzung in Lukas 2 und Psalm 87 (86)*, 6, en *ZNW* 11 (1910) 87.
- FLORENTINO OGARA, *El censo de Quirino*. Apuntes de algunos datos recientes, en *EE* 1 (1922) 63-68.
- THARSICIUS PAFFRATH, *Ist in Lukas 2,2 ein Irrtum enthalten?*, en «Theologie und Glaube» 1 (1909) 119-128.
- W. M. RAMSAY, *The census of Quirinius*, en «The Expositor», S.5, vol.5 (1897) 274-286; 425-435.
- *Was Christ born at Bethlehem?* A study on the credibility of St. Luke (New York, Putnam, 1898) (hay 3.^a ed. en London, 1905).
- *Luke's Narrative of the Birth of Christ*, en «The Expositor», S.8, vol.4 (1912) 385-407; 481-507 (este segundo artículo bajo el título: *Luke's Narrative of the Birth of Jesus*).
- ILARIO RINIERI, *Il censimento di Quirino*, en «La Scuola Cattolica» S.5, vol.10 (1916) 40-55; 150-166.
- A. T. ROBERSTON, *The Romance of the Census in Luke's Gospel*, en «Biblical Review» 5 (1920) 491-506.
- HARALD SAHLIN, *Der Messias und das Gottesvolk* (Uppsala, Almqvist, 1945) p.190-206.
- EMILIO SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* (Leipzig, Hinrichs, 1901)⁴, vol.I, p.508-543.
- J. SICKENBERGER, *Zur Quirinius Frage*, en *BZ* 16 (1924) 215-216.
- JOHN E. STEINMUELLER, *The roman Census and the Birth of Christ*, en *EccIRev* 92 (1935) 189-192; 528s.
- LILY ROSS TAYLOR, *Quirinius and the census of Judea*, en «American Journal of Philology» 54 (1933) 120-133.
- J. THORLEY, *The Nativity*, en «Greece and Rome» 26 (1979) 81-84.
- DANIEL VÖLTER, *Die evangelischen Erzählungen von der Geburt und Kindheit Jesu kritisch untersucht* (Strassburg, Heitz, 1911) p.37-44.

B. El conflicto entre Lucas y Josefo

- BELSER, *Lukas und Josephus*, en «Theologische Quartalschrift» 78 (1896) 1-78.
- THOMAS CORBISLEY, *A note on the date of the syrian governorship of M. Titius*, en «Journal of Roman Studies» 24 (1934) 43-49.
- M. KRENKEL, *Josephus and Lukas* (Leipzig 1894), especialmente p.64-75.
- W. LODDER, *Die Schatzung des Quirinius bei Fl. Josephus*. Eine Untersuchung: Hat Josephus sich in der Datierung der bekannten Schatzung (Lk 2,2) geirrt? (Leipzig, Dörffling und Franke, 1930).
- W. WEBER, *Der Census des Quirinius nach Josephus*, en ZNW 10 (1909) 307-319.

C. En torno a la posibilidad de un censo de Augusto bajo Herodes

- S. ACCAME, *Il primo censimento della Giudea*, en «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica» 72/73 (1944-45) 138-170.
- S. C. AGOURIDIS, Τυμβωρυχία ἐν Παλαιστίνη ἐπ' Αὐγούστου (Lc 2,1), en Θεολογία 23 (1952) 122-131.
- ERNST BAMMBEL, *Die Rechtsstellung des Herodes*, en ZDPV 84 (1968) 73-79.
- *Die Schatzung des Archelaos*, en «Historia» 7 (1958) 497-500.
- P. W. BARNETT, «Apographe» and «apographesthai» in Luke 2,1-5, en ExpTim 85 (1973/74) 377-380.
- SEBASTIÁN BARTINA, *Orden censal de Gayo Vibio Máximo*, en CulBib 17 (1960) 96-101.
- HORST BRAUNERT, *Der römische Provinzialcensus und der Schatzungsbericht des Lukas-Evangelium*, en «Historia» 6 (1957) 192-214.
- A. CALDERINI, *La più antica scheda di censimento romano proveniente dall' Arsinoite*, en «Rendiconti del R. Ist. Lombardo di Sc. e Lett.» 64 (1913) vi-x, 551-558.
- THOMAS CORBISLEY, *The roman Census and the Birth of Christ*, en EcclRev 92 (1935) 615-617.
- J. DUNCAN M. DERRET, *Further Light on the Narratives of the Nativity*, en NT 17 (1975) 81-108, especialmente p.82-85.
- N. GELDENHUYS, *The enrolment under Augustus*, Especial nota en su *Commentary on the Gospel of Luke* (Grand Rapids, Eerdmans, 1954) p.104-106.
- JOHN GUMPACH, *Die Schatzung*, en «Theologische Studien und Kritiken» 25 (1852) 663-684.
- D. J. HAYLES, *The Roman Census and Jesus' Birth. Was Luke correct? Part I: The roman census system*, en «Buried History» 9 (1973) 113-132.
- A. J. B. HIGGINS, *Sidelights on Christian Beginnings in the Graeco-Ro-*

- man World, en «Evangelical Quarterly Review» 41 (1969) 197-206.
- ADOLF HILGENFELD, *Die Schätzung bei Geburt Jesu: Lk II,1-2*, en las p.151-167 de su artículo *Die neuesten Leistungen in der Evangelien-Forschung*, en ZWTh 13 (1870) 151-180.
- KUBITSHEK, Art. *Census*, en PAULY-WISSOWA, *Real-Encyclopaedie der classischen Altertumswissenschaft*, III (Stuttgart 1899) 1914-1924.
- FR. PATRIZZI, *Della descrizione universale mentovata da S. Luca e dell'anno in che venne eseguita nella Giudea* (Roma 1876).
- JOSEPH PICKL, *Messiaskönig Jesus in der Auffassung seiner Zeitgenossen* (München, Kosel und Pustet, 1935), especialmente en el apartado *Gab es eine erste Steueranlage des Quirinius?* (p.271-281).
- L. RICHARD, *L'Évangile de l'enfance et le décret imperial de recensement*, en *Memorial J. Chaine* (Lyon, Facultés Catholiques, 1950) p.297-308.
- ABRAHAM SCHALIT, *König Herodes: Der Mann und sein Werk* (Studia Judaica: Forschungen zur Geschichte des Judentums, 4) (Berlin, De Gruyters, 1969), especialmente p.256-298.
- A. M. SHERWIN-WHITE, *Roman Society and Roman Law in the New Testament* (Oxford, Clarendon, 1963) p.162-171.
- ROBERT SMITH, *Caesar's Decree (Luke 2,1-2): Puzzle or Key?*, en «Currents in Theology and Mission» 7 (1980) 343-351.
- ETHELBERT STAUFFER, *Die Dauer des Census Augusti*. Neue Beiträge zum lukanischen Schätzungsbericht, en *Studien zum Neuen Testament und zur Patristik* (zum 90 Geburtstag Eric KLOSTERMANN) (Berlin, Akademie Verlag, 1961) (Texte und Untersuchungen, 77), p.9-34.
- FRANZ XAV. STEINMETZER, Art. *Census*, en Th. KLAUSNER, *Reallexikon für Antike und Christentum*, II (Stuttgart, Hiersemann, 1954) 969-972.
- J. UNGER, *De censibus provinciarum romanarum*, en «Leipziger Studien zur class. Philologie» 10 (1887) 1-76.
- LEOPOLDO WENGER, *Über erste Berührungen des Christentums mit den römischen Recht*, en *Miscellanea Mercati* (Roma 1946) (Studi e Testi, 125), p.569-607.
- A. WICKENHAUSER, *Bethlehem, die Geburtsstadt des Heilandes*, en «Oberrheinisches Pastoralblatt» 16 (1914) 197-203.
- ULRICH WILCKEN, ἈΠΟΓΡΑΦΑΙ, en «Hermes» 28 (1893) 230-251.

D. Persona y cargos de Quirino

- D. ABERLE, *Über den Stathalter Quirinius*, en «Theologische Quartalschrift» 47 (1856) 103-148; 50 (1868) 29-64.
- J. G. C. ANDERSON, *The Position Held by Quirinius for the Homanaden-sian War*, en *The Cambridge Ancient History*, X (1934) 877s.
- K. M. T. ATKINSON, *The Governors of the Province Asia in the Reign of Augustus*, en «Historia» 7 (1958) 300-330, concretamente

- p.314-319, bajo el título: *Publius Sulpicius Quirinius?* I B C; A D I.
- F. BLECKMANN, *Die erste syrische Stathalterschaft des P. Sulpicius Quirinius*, en «Klio» 17 (1921) 104-112.
- R. S. BOUR, *L'inscription de Quirinius et le recensement de S. Luc*, en «Studi e Documenti di storia e di diritto» (Roma, Luglio-dicembre 1897) 219-271.
- T. R. S. BROUGHTON, *Some notes on the War with the Homonadenses*, en «The American Journal of Philology» 54 (1933) 134-144.
- THOMAS CORBISLEY, *Quirinius and the Census. A Re-Study of the Evidence*, en «Klio» 29 (1936) 81-93.
- H. DESSAU, *In den neuen Inschriften des Sulpicius Quirinius*, en «Klio» 17 (1920) 252-258.
- P. GARDNER, Art. *Quirinius*, en CHEYNE AND BLACK, *Encyclopaedia Biblica* vol.IV (1903), col.3994-3996.
- E. GROAG, Art. *Sulpicius (Quirinius)*, en PAULY-WISSOWA, *Real-Encyclopaedie der classischen Altertumswissenschaft*, IV A (Stuttgart 1932) 822-843.
- D. J. HAYLES, *The roman Census and Jesus Birth. Was Luke correct?—Part II: Quirinius Career and Census in Herod's Day*, en «Buried History» 10 (1974) 16-31.
- ADOLF HILGENFELD, *Quirinius als Statthalter Syriens*, en ZWTh 8 (1865) 408-421.
- *P. Sulpicius P. F. Quirinius*, en ZWTh 36 (1893) 196-222.
- RUDOLF HILGENFELD, *P. Sulpicius P. F. Quirinius*, en ZWTh 23 (1880) 98-114.
- HEINRICH KELLNER, *Die röm. Statthalter von Syrien und Judea zur Zeit Christi und der Apostel*, en ZKTh 12 (1888) 460-486; 630-653.
- M., *Eine neue Quirinius-Inschrift*, en «Internationale Monatschrift» 7 (1913) 903s.
- H. MARUCCHI, *Il censo de S. Luca e l'iscrizione di Quirinio*, en «Besarione» 1,9 (Roma 1896/97) 580-596.
- *L'iscrizione di Quirinio nel Museo Lateranense ed il censo di S. Luca* (Siena 1897).
- Art. *Cyrinus*, en *Dictionnaire de la Bible*, 2 (1889), col.1186-1191.
- A. MAYER, *Die Schatzung bei Christi Geburt in ihrer Beziehung zur Quirinius*. Historisch-kritische Studie zu Lukas 2,2 (Veröffentlichungen des bibl. patrist. Sem. zu Innsbruck, 3) (Innsbruck, Rauch, 1908).
- THEODOR MOMMSEN, *Res Gestae Divi Augusti* (1865) p.111s. Lo mismo en la 2.^a ed. (1883) p.175-177.
- W. M. RAMSAY, *Studies in the roman Province Galatia*. I. *The Homonadensis and the Hamanadensian War*, en «Journal of Roman Studies» 7 (1917) 229-283.
- *The Bearing of Recent Discovery on the Trustworthiness of the New Testament* (London 1915)² p.274-300.
- W. REES, «*Cyrinus, the governor of Syria*», en «Scripture» 3 (1948) 76-83.

- A. REINACH, *Un nouveau document pour le proconsulat de Quirinius*, en «Revue Epigraphique» (1913) 112-115.
- A. G. ROOS, *Die Quirinius-Inschrift*, en «Mnemosyne», S.3, vol.9 (1940/41) 306-318.
- *Volkstelling in Aegypte en Lk 2,1-5*, en «Nieuwe Theologische Studien» 5 (1922) 1-7.
- R. SYME, *The Titulus Tiburtinus*, en *Vestigia: Akten des VI Internationalen Kongress für griechische und lateinische Epigraphik* (München, Beck, 1972) p.585-601.
- *Galatia and Pamphylia under Augustus: The Governorships of Piso, Quirinius and Silvanus*, en «Klio» 27 (1934) 122-148.
- R. SZRAMKIEWICZ, *Les gouverneurs de province à l'époque augustéenne* (Paris 1976), vol.II, p.446-449; 520-527.
- THEOD. ZAHN, *Die syrische Statthalterschaft und die Schatzung des Quirinius*, en «Neue Kirchliche Zeitschrift» 4 (1893) 633-654.

E. El censo de Saturnino según Tertuliano

- TIMOTY CHAMPOUX, *The roman Census and the Birth of Christ*, en *EcclRev* 91 (1934) 545-564.
- B. S. EASTON, *The Gospel according to St. Luke* (Edinburgh, Clark, 1926) p.20s.
- C. F. EVANS, *Tertullian's Reference to Sentius Saturninus and the lukan Census*, en *JTS* 24 (1973) 24-39.
- E. GROAG, art. *C. Sentius Saturninus*, en PAULY-WISSOWA, *Real-Encyclopaedie der classischen Altertumswissenschaft*, II A (Stuttgart, Metzler, 1923), col.1511-1526.
- J. W. JACK, *The Census of Quirinius*, en *ExpTim* 40 (1928/29) 496-498.
- ETHELBERT STAUFFER, *Jesus-Gestalt und Geschichte* (Bern, Franke, 1957).
- T. V. P., *De historische gegevens van St. Lucas' Evangelie en de profane wetenschap*, en «Nederlandisch Katholische Stemmen» 6 (1914) 247-265.
- WANDEL, *Der römische Statthalter C. Sentius Saturninus*, en «Theologische Studien und Kritiken» 65 (1892) 105-143.

F. El censo de Quirino y la fecha del nacimiento de Cristo

- HERMANN DIECKMANN, *Das Jahr 9 v. Chr. (de censu Quirini)*, en «Stimmen der Zeit» 104 (1922/23) 231-234.
- JOHANNES GEORG HERWARD, *Chronologia nova, vera et ad calculum astronomicum revocata* (Munich 1612).
- HANS ULRICH INSTINSKY, *Das Jahr des Geburt Christi* (München 1957).

- D. LAZZARATO, *Chronologia Christi seu discordantium fontium concordia ad juris normam* (Napoles, D'Auria, 1952), especialmente p.44-58.
- H. LECOULTRE, *De censu Quiriniano et anno Nativitatis Christi secundum Lucam Evangelistam*. Dissertatio in Facultate Theologica evangelicae Academiae Parisiensis (Lausanne, Bridel, 1883).
- FLORIAN RIESS, *Geburtsjahr Christi* (Freib. in Brisg., Herder, 1880), especialmente p.66-76.
- *Nochmals das Geburtsjahr Christi* (Freib. in Brisg., Herder, 1883), especialmente p.59-68.
- H. SANCLEMENTE, *De vulgaris Aerae emendatione* (Romae 1793) p.413-438.
- A. W. ZUMPT, *Das Geburtsjahr Christi* (Leipzig, Teubner, 1869), especialmente p.20-224.

G. Subsídios epigráficos e históricos

- *Corpus Inscriptionum Latinarum* (CIL) consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borusicae editum (Berlin, apud Georgium Reimerum, 1863...).
- ADOLF DEISSMANN, *Licht von Osten. Das Neu Testament und die neu entdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt* (Tübingen, Mohr, 1923) p.231, nota 4.
- H. DESSAU, *Inscriptiones Latinae Selectae* (Berlin, Weidmann, 1892-1914).
- ERNST DIEHL, *Res gestae Divi Augusti* herausgegeben und erklärt (Berlin, Marcus-Weber, 1910)².
- WILHELM DITTENBERGER, *Orientis Graeci Inscriptiones Selectae* (Lipsiae, Hirzel, 1903).
- EMILIO GABBA, *Inscrizioni greche e latine per lo studio della Bibbia* (Torino, Marietti, 1958).
- BERNARD P. GRENFELL - ARTHUR S. HUNT, *The Oxyrhynchus Papiri* edited with translations and notes (London 1898-1927), especialmente vol.II, p.207-214.
- URBANO HOLZMEISTER, *Historia Aetatis Novi Testamenti* (Romae, P.I.B., 1938).
- *Chronologia Vitae Christi* (Romae, P.I.B., 1933).

H. Varios

- URBANO HOLZMEISTER, *Toto Orbe in pace composito*, en VD 23 (1943) 263-271.
- J. A. VAN LEEUWEN, *Quirinius*, en «Theologische Studien» (1912) 428-431.
- H. LIESE, *In Nativitate Domini (Lc 2,1-14)*, en VD 12 (1932) 357-363.
- B. MONTECCHIO, *Soluzione del problema Quiriniano*, en «Palestra del Clero» 17 (1938) 49-51.

- W. SANDAY, Art. *The Census of Quirinius*, en J. HASTINGS, *Dictionary of the Bible*, II, 645.
- EUGÈNE SERAPHIN, *The Edict of Caesar Augustus*, en CBQ 7 (1945) 91-96.
- SIEFFER, Art. *Schatzung*, en *Realencyclopaedie für protestantische Theologie*, XVII (Leipzig, 1906), p.530-538.
- F. TALVACCHIA, *S. Luca e il censo de Quirinio* (Jerusalem, Tip. di Terra Santa, 1934)².
- TEODORICO DA CASTEL S. PIETRO, Art. *Quirino*, en *Enciclopedia Cattolica* 10 (1953) 430-432.
- J. THORLEY, *The Nativity Census: What does Luke actually say?*, en «Greece and Rome» 26 (1979) 81-84.
- WILLEMS, *Die Quiriniusfrage bei Lk 2,1-2*, en «Bonus Pastor» 29 (1917/18) 191-194.
- H. WINDISCH, *De Schatting onder Quirinius en de nieuwe opgravingen*, en «Nieuw Theologisch Tijdschrift» 16 (1927) 106-124.

3. NACIMIENTO DE JESÚS (Lc 2,7-20)

A. Estudios complexivos de Lucas 2,1-20

- MICHAEL BAILY, *The Shepherds and the Sign of a Child in a Manger, Luke 2,1-20 and 1 Samuel c.16*, en IrThQuart 31 (1964) 1-23.
- *The Crib and Exegesis of Luke 2,1-20*, en IrEcclRec 100 (1963) 358-376.
- GIUSEPPE BONACCORSI, *La nascita di Gesù*, en *Primi saggi di filologia neotestamentaria*, I (Torino, S.E.I., 1933) p.167-191.
- AUGUSTIN GEORGE, *La naissance du Christ Seigneur (Lc 2,1-20)*, en Ass-Seig 10 (1963) 44-57.
- *Il vous est né aujourd'hui un Sauveur (Lc 2,1-20)*, en AssSeig N.S. 10 (1970) 50-67.
- C. H. GIBLIN, *Reflections on the Sign of the Manger*, en CBQ 29 (1967) 87-101.
- L. KAUFMANN, *Geburt des Messias: Text und Kontext einer guten Nachricht*, en «Orientierung» 44 (1980) 250-253.
- A. KLAWEK, *Noc betlejemska historia czy legenda. Obrona wia rogodnosci Lc 2,1-20* (63 Posen-Warschau, St. Adalbert Verlag, 1921).
- JAN LAMBRECHT, *The Child in the Manger. A Meditation on Lk 2,1-20*, en «Louvain Studies» 5 (1974/75) 331-335.
- LUCIEN LEGRAND, *The Christmas Story in Lk 2,1-7*, en IndTheolStud 19 (1982) 289-317.
- J. L. MCKENZIE, *Exegete at the Manger (Lk 2,1-20)*, en «Commonweal» 81 (1964) 439-442.
- ROBERT MORGENTHAUER, *Statistik des N.T. Wortschatzes* (Frankfurt, Gotthelf, 1958) p.62s.187.
- G. OTTO, *Die Verkündigung der Engel und Jesus Geburt: Lukas 2,1-20*, en *Handbuch des Religionsunterrichtes* (Hamburg 1964) p.230-255.
- RUDOLF PESCH, *Das Weihnachts-Evangelium (Lc 2,1-21). Literarische*

- Kunst-Politische Implikationen*. Citado y usado por KAUFMANN en «Orientierung» 44 (1980) como manuscrito para un homenaje a ANTON VÖGTLE en 1980 (que no he visto publicado).
- K. H. RENGSTORF, *Die Weihnachtserzählung des Evangelisten Lukas*, en «Stat Crux dum volvitur Orbis» (Festschrift H. LÜKE) (Berlin, Lutherische Verlagshaus, 1959) p.15-30.
- W. SCHMITHALS, *Die Weihnachtsgeschichte Lukas 2,1-20*, en *Festschrift für Ernst Fuchs* (Tübingen, Mohr, 1973) p.281-297.
- W. SCHRAGE, *Was fällt dem Exegeten zu Weihnachten ein?*, en «Der Evangelische Erzieher» 31 (1979) 338-344.
- H. SCHÜRMANN, «*Sie gebär ihren erstgeborenen Sohn*» (Lk 2,1-20) als Beispiel homologestischer Geschichtsschreibung, en *Ursprung und Gestalt* (Düsseldorff, Patmos, 1970) p.217.221.—Originalmente se había publicado en «Liturgie und Monchtum» 29 (1966) 29-35.
- BERNARD TREMEL, *Le signe du nouveau-né dans la mangeoire. A propos de Luc 2,1-20*, en *Mélanges Dominique Barthélemy*. Etudes Bibliques offertes à l'occasion de son 60° anniversaire. Orbis biblicus et Orientalis (Fribourg, Éditions Universitaires Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1981), p.593-612.
- ANTON VÖGTLE, *Die Geburt des Erlösers*, en *BibLeb* 7 (1966) 235-242.
- *Was Weihnachten bedeutet. Meditation zu Lukas 2,1-20* (Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1977).
- CLAUS WESTERMANN, *Alttestamentliche Elemente in Lukas 2,1-20*, en *Tradition und Glaube* (Festschrift K. G. KUHN) (Göttingen, Vandenhoeck, 1971) p.317-327.

B. Textos particulares sobre el relato del nacimiento de Jesús: Lucas 2,4-7

- A. CABANIS, *Christmas Echoes at Paschaltide*, en *NTS* 9 (1962) 67-69 (a propósito de Lc 2,4.5.7).
- URBANUS HOLZMEISTER, *Cur S Joseph iter bethlehemiticum suscepit et Maria eum comitata sit*, en *VD* 22 (1942) 263-270 (sobre Lc 2,4).
- EDUARD SCHWEIZER, *Eine hebraisierende Sonderquelle des Lukas?*, en *TZ* 6 (1950) 161-185, concretamente en torno a Lc 2,6 en p.163.

Sobre el sentido de πρωτότοκος en Lc 2,7

- JOSEPH BLINZLER, *Zum Problem der Brüder des Herrn*, en *TricTheol-Zeit* 67 (1958) 129-145.
- *Die Brüder und Schwestern Jesu* (Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1967) p.56-61.
- STEFANIA CANTORE, *Maria mette al mondo il primogenito (Lc 2,7)*, en «Parola, Spirito e Vita» 6 (1982) 106-113.

- C. C. EDGAR, *More tomb-stones from Tell el-Jehoudieh*, en «Annales du Service des Antiquités de l'Egypte» 22 (1922) 7-16.
- JEAN BAPTISTE FREY, *La signification du terme πρωτότοκος d'après une inscription juive*, en «Biblica» 11 (1930) 373-390.
- *Corpus Inscriptionum Judaicarum* (Roma, Pont. Inst. d'Archaeol. Crist., 1936), vol.2, p.420-422.
- HANS LIETZMANN, *Jüdisch-griechische Inschriften aus Tell el-Yehudieh*, en ZNW 22 (1923) 280-286, concretamente p.283.
- W. MICHAELIS, Πρωτότοκος - πρωτοτοκεῖα, en KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, VI (Stuttgart, Kohlhammer, 1959) p.872-882.
- R. F. STOLL, *Her Firstborn Son*, en AmEcc1Rev 108 (1943) 1-13.
- R. P. VAN KASTEREN, *Analecta exegetica*, en RB 3 (1894) 52-70, concretamente p.56s.
- E. LA VERDIERE, *Jesus the First-Born*, en «Emmanuel» 89 (1983) 544-548.

Sobre los pañales en que María envolvió a Jesús

- EDGAR HAULOTTE, *Symbolique de vêtement selon la Bible* (Paris, Aubier, 1966) p.91.201.327.
- SALVADOR MUÑOZ IGLESIAS, «Encontraréis a un niño envuelto en pañales» (Lc 2,12), en «Targum, Derash, Berith» (In Memoriam del Prof. Alejandro Díez MACHO) (Madrid, Cristiandad, 1985), p.647-655.

Sobre el término πάντη en Lc 2,7.12.16

- A. A. BARB, *Krippe, Tisch und Grab*, en Mullus (Festschrift Theodor KLAUSER), en JahrbAntChrist Ergänzungsband 1 (Münster in W. 1964) 17-27.
- J. DUNCAN M. DERRET, *The Manger: Ritual Law and Soteriology*, en «Theology» 74 (1971) 566-571.
- *The Manger at Bethlehem: Light on St. Luke's technique from contemporary jewish religions law*, en «Studia Evangelica» VI (Texte und Untersuchungen, 112) (Berlin 1973) 86-94.
- M. HENGEL, Art. πάντη, en KITTEL-FRIEDRICH, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 9 (Stuttgart, Kohlhammer, 1973) 51-57.
- E. REISNER, *Krippe und Kreuz*, en «Theologische Blätter» 13 (1934) 71-83.
- G. RINALDI, *La mangiatoia*, en BibOr 10 (1968) 243-252.
- V. TURNER, *The crowded Inn and the Manger*, en «Downside Review» 66 (1948) 51-64.
- A. VAN VELDHUIZEN, *De Kribbe van Bethlehem*, en «Nieuwe Theologische Studien» 13 (1930) 175-178.
- K. E. BAILEY, *The Manger and the Inn: The Cultural Background of*

Luke 2,7, en «Near East School of Theology Theological Review» (Beyruth) 2 (1979) 33-44.

Sobre el sentido de κατάλυμα en Lc 2,7

- PIERRE BENOIT, «Non erat eis locus in diversorio» (Lc 2,7), en *Mélanges Béda Rigaux* (Gembloux, Duculot, 1970) p.173-186.
- M. BYRNE, *No Room at the Inn*, en «Search» 5 (1982) 37-40.
- K. KASTNER, *Der Heilige Stall zu Bethlehem*, en *TheolQuart* 95 (1913) 235-246; 98 (1916) 184-187.
- K. KIPGEN, *Translating «kataluma» in Luke 2,7*, en *BibTrans* 34 (1983) 442s.
- A. KLAWEK, *Źnaczenie słowa «katalyma» (Lc 2,7)*, en «Przegląd Teol.» 5 (1925) 87-89.
- ELMER A. MC NAMARA, «Because there was no room for them in the Inn, en *EccIRev* 105 (1941) 433-443.
- M. MIGUENS, *In una mangiatoia, perchè non c'era posto...*, en *BibOr* 2 (1960) 193-198.
- H. MULDER, *Geen plaats in de herberg, Luc 2,7*, en *HomBib* 21 (1962) 246-248.
- E. PAX, «Denn Sie fanden keinen Platz in der Herberge»: *Jüdisches und frühchristliches Herbergewesen*, en *BibLeb* 6 (1965) 285-298.
- DIONISIO YUBERO, *Una opinión original del «Brocense» sobre Lucas 2,7*, en *CultBib* 11 (1954) 3-6.

Sobre la tradición de la cueva

- E. F. BISHOP, *Some Reflections on Justin Martyr and the Nativity Narratives*, en «Evangelical Quarterly» 39 (1967) 30-39.
- L. FONCK, *De antro Nativitatis bethlehemitico*, en *VD* 12 (1932) 11-15; 48-53.
- M. FÖRSTER, *Nochmals Jesu Geburt in einer Höhle*, en *ZNW* 4 (1903) 186s.
- KARL KASTNER, *Der heilige Stalla zu Bethlehem*, en «Theologische Quartalschrift» 95 (191) 235-246. Cf. 98 (1916) 184-187.
- W. MONTGOMERY, *Was Jesus born in a Cave?*, en *ExpTim* 14 (1903) 384.
- E. PREUSCHEN, *Jesu Geburt in einer Höhle*, en *ZNW* 3 (1902) 359s.

Sobre la presencia del buey y del asno

- RENÉ GROUSSET, *Le boeuf et l'âne à la Nativité du Christ*, en «Mélanges d'Archaeologie et d'Histoire» 4 (1884) 334-344.
- H. LECLERCQ, *Art. Âne*, en *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, I (Paris, Letouzey et Ané, 1924) 2041-2068, especial-

mente en el apartado *L'âne et la Nativité de Jésus-Christ*, col.2047-2059.

E. POWER, *Bos et asinus ad praesepe*, en VD 1 (1921) 369-373.

M. SCHMID, *Die Darstellung der Geburt Christi in der bildenen Kunst* (Stuttgart 1890).

C. A propósito del episodio de los pastores en general (Lc 2,8-20)

RAYMOND E. BROWN, *The Meaning of the Manger: The significance of the Shepherds*, en «Worship» 50 (1976) 528-538.

A. DEISSMANN, *Die Ambetung der Hirten und die Ambetung der Weissen*, en «Der Lutherring» 16 (1934) 377-382.

J. GEFFCKEN, *Die Hirten auf dem Felde*, en «Hermes» 49 (1914) 321-351.

K. G. GOETZ, *Zum Herdenturm von Bethlehem*, en ZNW 8 (1907) 70s.

J. JEREMIAS, *Die Menge der himmlischen Heerscharen. Zu Lk 2,8-20*, en «Deutsches Pfarrerblatt» 38 (1934) 697s.

— Art. ποιμήν, en KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, VI (Stuttgart, Kohlhammer, 1959) 484-501.

J. HARRIE, *Die Ambetung der Hirten*, en «Archiv für Religionswissenschaft» 23 (1926) 369-382.

LUCIEN LEGRAND, *L'Évangile aux Bergers. Essai sur le genre littéraire de Luc 2,8-20*, en RB 75 (1968) 161-187.

G. LOHFINK, *Weihnachten und die Armut*, en «Geist und Leben» 35 (1962) 401-405.

T. Y. MULLINS, *New Testament Commission Forms, specially in Luke-Acts*, en JBL 95 (1976) 603-614.

E. NESTLE, *Die Hirten von Bethlehem*, en ZNW 7 (1906) 257-259.

— *The Shepherds of Bethlehem*, en ExpTim 17 (1905-1906) 430s.

D. Sobre los títulos que el ángel da a Jesús en Lc 2,11

a) El título de Σωτήρ

OSCAR CULLMANN, *Théologie du Nouveau Testament* (Neuchâtel, Delachaux-Niestlé, 1958) p.206-212.

F. DORNSEIFF, Art. Σωτήρ, en PAULY-WISSOWA, *Realencyclopaedie der classischen Altertumswissenschaft*, III A (Stuttgart, Metzler, 1929) 1211-1221.

H. LIETZMANN, *Der Weltheiland* (Bonn, Markus et Weber, 1909).

K. PRÜMM, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt. Hellenistisch-römische Geistesströmungen und Kultur mit Beachtung des Eigenlebens der Provinzen* (Freib. in Brisg., Herder, 1943), especialmente p.339, nota 1.

- KARL HEINRICH RENGSTORF, *Die Anfänge der Suseinendersetzung zwischen Christusglaube und Asklepiosfrömmigkeit* («Schriften der Gesellschaft für die Förderung der westfälischen Landesuniversität zu Münster», 30) (Münster, Aschendorff, 1953).
- W. STAERK, *Soter. Die biblische Erlöserungswartung als religions-geschichtliches Problem. Vol.I: Der biblische Christos* (Gütersloh, Bertelmann, 1933) p.95-98.
- VINCENT TAYLOR, *The Names of Jesus* (London, Macmillan, 1954), especialmente p.109.
- W. WAGNER, *Über σωζειν und seine Derivate in N.T.*, en ZNW 6 (1905) 205ss.
- PAUL WENDLAND, *Σωτήρ Eine religionsgeschichtliche Untersuchung*, en ZNW 5 (1904) 335-353.

b) *El título de Κύριος*

- W. W. BAUDISSIN, *Kyrios als Gottesname im Judentum und seine Stelle in der Religionsgeschichte* (Giessen, Töpelmann, 1926-1929) (editado después de su muerte por OTTO EISSFELD en 4 volúmenes).
- WILHELM BOUSSET, *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von Anfängen des Christentums bis Irenaeus* (Göttingen 1913).
- *Jesus der Herr. Nachträge und Auseinandersetzungen zu Kyrios Christos*, en «Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments», 8 (Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1916).
- LUCIEN CERFAUX, *Le titre Kyrios et la dignité royale de Jésus*, en RScPhTh 11 (1922) 40-71; 12 (1923) 127-153.
- *Le nom divin «Kyrios» dans la Bible grecque*, en RScPhT 20 (1931) 27-51.
- *Adonai et Kyrios*, en RScPhT 20 (1931) 417-452.
- Art. Κύριος, en *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, vol.V (Paris, Letouzey et Ané, 1957) 200-228.
- OSCAR CULLMANN, *Théologie du Nouveau Testament* (Neuchâtel, Delachaux-Niestlé, 1958) p.169-205.
- E. VON DOBSCHÜTZ, Κύριος Ἰησοῦς, en ZNW 30 (1931) 97-123.
- J. A. FITZMYER, *The semitic Background of the New Testament Kyrios-title*, en su obra *A Wandering Aramean* (Missoula, Scholars Press, 1979), p.115-142. Publicado previamente en alemán: *Der semitische Hintergrund des neutestamentlichen Kyriostitels*, en *Jesus Christus in Historie und Theologie* (Festschrift für Heinz CONZELMANN) (Tübingen, Mohr, 1975) p.267-298.
- *New Testament Kyrios and Maranatha and their aramaic Background*, en *To Advance the Gospel* (New York, Crossroad, 1981) p.218-235.
- W. FÖRSTER, *Herr ist Jesus. Herkunft und Bedeutung des urchristlichen Kyrios-Bekenntnisses* (Gütersloh 1924).
- FÖRSTER-QUELL, Art. Κύριος, en KITTEL, *Theologisches Wörterbuch*

- zum *Neuen Testament*, III (Stuttgart, Kohlhammer, 1938) 1038-1094.
- A. GEORGE, *La royauté de Jésus selon l'Évangile de Luc*, en *ScEccl* 14 (1962) 57-69.
- HUBY, *Le Seigneur Jésus d'après un livre récent* (a propósito del *Kyrios Christos* de BOUSSET), en *RechScRel* 5 (1914) 544-580.
- KONRAD KÖHLER, *Der Κύριος Ἰησοῦς in den Evangelien und der Spruch vom Herr- Herr- Sagen*, en *ThStKr* 88 (1915) 471-490.
- IGNACE DE LA POTTERIE, *Le titre Kyrios appliqué à Jésus dans l'Évangile de Luc*, en *Mélanges bibliques en hommage à B. Rigaux* (Gembloux, Duculot, 1970) 117-146.
- P. E. LANGEVIN, *Jésus Seigneur et l'Eschatologie*. Exégèse de textes prépaulines (Brugges-Paris, Desclée de Br., 1967), p.209-298.
- VICTORIANO LARRAÑAGA, *El nombre sobre todo nombre dado a Jesús desde su Resurrección gloriosa (Phil 2,9.12)*, en *EB* 6 (1947) 287-305.
- RICHARD NEVIUS, *Kyrios and Jesus in St. Luke*, en *AngThR* 48 (1966) 75-77.
- GEERHARDUS VOS, *The Kyrios Christos controversy*, en *PrincTh Rev* 15 (1917) 21-89.
- PAUL WERNLE, *Jesus und Paulus*. Antithesen zu Bousset's *Kyrios Christos*, en *ZThKi* 25 (1915) 1-92.
- SILVERIO ZEDDA, *Un aspetto della cristologia di Luca: Il titolo Kyrios in Lc 1-2 e nel resto del terzo Vangelo*, en «*Rassegna di Teologia*» 13 (1972) 305-315.

c) *Los títulos Χριστός y Χριστὸς Κύριος*

- OSCAR CULLMANN, *Théologie du Nouveau Testament* (Neuchâtel, Delachaux-Niestlé, 1958) p.97-117.
- JEAN DANIELOU, *Christos Kyrios, Une citation des Lamentations de Jérémie dans les Testimonia*, en *RechScRel* 39 (1951) 338-352.
- ALFRED PLUMMER, *A critical and exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke* (Edinburgh, Clark, 1922)⁵ (opinión particular sobre el problema en p.56).
- CHARLES TORREY, *The translations made from the original aramaic Gospels*, en *Studies in the History of Religion* presented to C. H. Toy (New York, Macmillan, 1912) p.269-317.

E. **Textos particulares del episodio de los pastores**

- (Lc 2,10): H. H. OLIVER, *The lucan Birth Stories and the Purpose of Luke-Acts*, en *NTS* 10 (1963-64) 202-226, concretamente p.221.
- S. G. WILSON, *The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts* *New Testament Studies*. Monograph Series, 23 (Cambridge, University Press, 1973) p.34s.
- (Lc 2,11): B. PRETE, *Prospettive mesianiche nell'espressione σήμερον del*

Vangelo di Luca, en *Il Mesianismo*. Atti della XVIII Settimana Biblica (Brescia 1966), p.269-284.

(Lc 2,12): C. GANCHO, art. *Signo*, en *Enciclopedia de la Biblia* (Barcelona, Garriga, 1963...), VI, 674-679.

C. A. KELLER, *Das Wort OTH als Offenbarungszeichen Gottes* (Basilea 1946).

K. H. RENGSTORF, art. *σημεῖον*, en KITTEL-FRIEDRICH, *Theologisches Wörterbuch zum N.T.*, VII (Stuttgart, Kohlhammer, 1964) 199-261, concretamente p.229 y 236s.

(Lc 2,13): PAUL WINTER, *Two notes on Luke I-II with regard to the Theory of «Imitation Hebraisms»*, en «*Studia Theologica*» 7 (1953) 158-165, concretamente p.164s.

(Lc 2,15): P. JOUON, *Notes philologiques sur les Évangiles*, en *Rech-ScRel* 18 (1928) 345-359, especialmente p.351.

(Lc 2,17): P. ELLINGWORTH, *Luke 2,17: Just who spoke to the shepherds?*, en *BibTrans* 31 (1980) 447.

F. Sobre la actitud reflexiva de María (Lc 2,19.51)

BERTRAND BUBY, *The Biblical Prayer of Mary (Luke 2,19-51)*, en «*Review of Religion*» 39 (1980) 577-581.

B. F. MEYER, «*But Mary kept all these things...*» (Lc 2,19.51), en *CBQ* 26 (1964) 31-49.

F. NEIRYNCK, «*Maria bewaarde al de woorden in haar hart*». *Lk 2,19.51 in hun context verklaard*, en *CollBrugGand* 5 (1959) 433-466.

— *L'Évangile de Noël selon S. Luc* («*Etudes Religieuses*», 749) (Bruxelles-Paris 1960) p.52-61.

M. RONIN, «*Elle méditait ces paroles en son coeur*» (Lc 2,16-24), en «*Contacts*» 29 (1977) 274-284.

F. SCHUON, *The Wisdom of the Virgin...*, en «*Studies of Comparative Religion*» 2 (1968) 130-140.

ARISTIDE SERRA, *Motivi sapienziali in Lc 2,19.51*, en «*Marianum*» 31 (1969) 248-259.

— *Sapienza e contemplazione di Maria secondo Luca 2,19.51b* (Roma, Edizioni «*Marianum*», 1982).

W. SOTOWSKI, *Maryja przechowywa wszystkie te Słowa w sereu swoim*, *Lk 2,19.51b. Studia teologii sw Lukasz* (Poznań 1973) p.88-104.

W. C. VAN UNNIK, *Die rechte Bedeutung des Wortes treffen, Lukas 2,19*, en *Verbum* (Festschrift H. W. OBBINK) (Utrecht, Kemink, 1964) p.129-147. El mismo estudio aparece recogido en *Sparsa collecta*. The collected Essays of W. C. van Unnik. Pars One: *Evangelia-Paulina-Acta* (Leyden 1973) («*Supplement to NT*», 29) p.72-91.

JOHANNES JACOB WETTSTEIN, *H KAINH ΔΙΑΘΗΚΗ Novum Testamentum Graecum editionis receptae...* I (Amsterdam 1751), p.663s donde recoge más de 60 pasajes de autores griegos en

los que συμβάλλω «de conjectoribus et interpretibus somniorum oraculorumque dicitur».

G. Varios

- E. F. BISHOP, *Bethlehem and the Nativity: Some Travesties of Christmas (Lk 2,1-38)*, en *AngThRev* 46 (1964) 401-413.
- A. GOODIER, *No Room at the Inn*, en «*Clergy Review*» 14 (1938) 1-12.
- W. HARRINGTON, *The Nativity in St. Luke (Lk 2,1-21)*, en «*Doctrine and Life*» 13 (1963) 618-622.
- J. HASPECKER, *Is 9,1-6 ein prophetisches Weihnachtslied?*, en «*Bibel und Leben*» 3 (1962) 249-257.
- W. KIRCHSLÄGER, *Die Geburt Jesu von Nazaret (Lk 2,1-20). Zur biblischen Verkündigung der Weihnachtsbotschaft*, en *TheoPrakt-Quart* 131 (1983) 329-342.
- BRENDAN MCGRATH, *He came allso still*, en «*Bible Today*» 1 (1963) 580-585.
- H. LIESE, *Pastores ad praesepe (Lc 2,15-20)*, en *VD* 13 (1933) 353-358.
- E. LUSSIER, *Bethlehem*, en «*Bible Today*» 1 (1962) 158-163.
- R. MERCURIO, *The Shepherds at the Crib - A lucan Vignette*, en «*Bible Today*» 1 (1962) 140-145.
- ARISTÓNICO MONTERO, *Misterio y folklore de la Navidad*, en «*Studium*» 9 (1969) 503-517.
- R. T. A. MURPHY, *On Shepherds*, en «*Bible Today*» 1 (1964) 986-991.
- M. W. SCHÖNBERG, *The theological Significance of Bethlehem*, en «*Bible Today*» 1 (1962) 152-157.
- R. SIEBENECK, *Her First-Born Son*, en «*Bible Today*» 1 (1962) 195-200.

4. CIRCUNCISIÓN E IMPOSICIÓN DEL NOMBRE DE JESÚS (Lc 2,21)

- A. DEIMEL, *In Festo Circumcisionis*, en *VD* 5 (1925) 5-11.
- RAYMOND ETAIX, *Sermon inédit de saint Augustin sur la Circoncision dans un ancien manuscrit de Saragosse*, en «*Revue des Études Augustiniennes*» 26 (1980) 62-87.
- J. FERNÁNDEZ, *Dóblense ante El todas las rodillas (Lc 2,21)*, en *Cult-Bib* 6 (1949) 5-10.
- E. GALBIATI, *La circoncisione di Gesù (Luca 2,21)*, en *BibOr* 8 (1966) 37-45.
- JACOB JERVELL, *Den omskarne Messias*, en *SvenskExegArs* 37-38 (1972/73) 145-155.
- *Die Beschneidung des Messias (Lk 2,21)*, en «*Theol. aus dem Norden*» (Lund, Fuchs, 1976) p.68-78.

- LUCIEN LEGRAND, *On l'appela du nom de Jésus (Lc II,21)*, en RB 89 (1982) 481-491.
- A. LIESE, *In Circumcisione Domini (Lc 2,21)*, en VD 12 (1932) 6-10.
- FLORENTINO OGARA, «*Et vocabitur nomen ejus Emmanuel (Is 7,14)...*» «*Deus Fortis (Is 9,6)*». — «*Vocatum est nomen ejus Jesus (Lc 2,21; cf. Mt 1,21)*», en VD 17 (1937) 3-9.
- H. SCHÜRMANN, «*Es wurde ihm der Name Jesus gegeben (Lk 2,21)*». Zum biblischen Verständnis eines liturgischen Festes, en *Ursprung und Gestalt* (Düsseldorf, Patmos, 1970) 220-226. — Originalmente se había publicado en «*Am Tisch des Wortes*», Heft 14 (Stuttgart 1966) 34-40.
- ALBERTO VACCARI, *De nominibus Emmanuelis (Is 7,14 et 9,5)*, en VD 11 (1931) 7-15.

5. PURIFICACIÓN DE MARÍA Y PRESENTACIÓN DE JESÚS EN EL TEMPLO (Lc 2,22-40)

A. Estudios complexivos del pasaje

- RAYMOND E. BROWN, *The Presentation of Jesus (Luke 2,22-40)*, en «*Worship*» 51 (1977) 2-11.
- ADRIEN DE GROOT, *Praesentatio Christi (Lk 2,22-40)*, en *Enkele Aspekten van het Kindsheidsevangelië*, «*Verslagboek der zeventiende Mariale Dagen*» (Tongerlo 1960) p.37-54.
- E. GALBIATI, *La presentazione al Tempio (Luca 2,22-40)*, en BibOr 6 (1964) 28-37.
- AUGUSTIN GEORGE, *La présentation de Jésus au Temple (Lc 2,22-40)*, en AssembSeig 11 (1970) 29-39.
- W. HARRINGTON, *The Presentation (Lk 2,22-52)*, en «*Doctrine and Life*» 14 (1964) 366-372.
- ANDRÉS HERRANZ, *Presentación de Jesús en el Templo*, en CultBib 6 (1949) 35-42.
- ELIO PERETTO, *Origene e l'esegesi biblica nelle Omelie XV, XVI, XVII sul Vangelo di Luca*, en «*Marianum*» 39 (1977) 397-411.
- E. POWER, *In Festo Purificationis*, en VD 5 (1925) 33-41.
- G. RAVINI, *La presentazione di Gesù al Tempio*, en BibOr 1 (1959) 17-19.
- I. SCHILDENBERGER, *Die Darstellung im Tempel*, en «*Benediktinische Monatschrift*» 17 (1935) 45-49.
- MICHAEL SCHMAUS, *De oblatione Jesu in Templo (Lc 2,22-24)*, en *Maria in Sacra Scriptura* (Acta Congressus Mariologici-mariani in Republica Domenicana anno 1965 celebrati) (Roma, Pont. Acad. Mar. Internat., 1967), vol.IV, p.287-295.
- KLEMENS STOCK, *Maria nel Tempio (Lc 2,22-52)*, en «*Parola, Spirito e Vita*» 6 (1982) 114-125.
- R. F. STOLL, *The Presentation and Purification*, en AmEcclRev 110 (1944) 103-111.

TARCISIO STRAMARE, *La presentazione di Gesù al Tempio (Lc 2,22-40): Significato esegetico e teologico*, en «Cahiers de Josephologie» 29 (1981) 37-61; «*Sanctum Domino vocabitur*» (Lc 2,23): *Il crocevia de riti è la Santità*, en BibOr 25 (1983) 21-34; *La presentazione di Gesù al Tempio (Lc 2,22-40): Eventi e parole intrinsecamente connessi*, en BibOr 25 (1983) 63-71.

B. Simeón y Ana

- P. DE AMBROGGI, *Il vecchio Simeone e una curiosa formula liturgica «Senex puerum portabat, puer autem senem regebat»*, en «La Scuola Cattolica» 67 (1939) 109-115.
- J. BRINKTRINE, *Die buddhistische Asita-Erzählung als sogenannte Parallele zur Darstellung Jesu im Tempel*, en ZMissWiss 28 (1954) 132-136.
- A. CHARUE, *La prophétie de Siméon (Lc II,22-39)*, en «Collationes Namurcenses» 26 (1932) 65-73.
- A. CUTLER, *Does the Simeon of Luke 2 refer to Simeon the Son of Hillel?*, en «Journal of Bibel and Religion» 34 (1966) 29-35.
- PAUL FIGUERAS, *Siméon et Anne, ou le témoignage de la Loi et des prophètes*, en NT 20 (1978) 84-99.
- STANISLAS GIET, *L'Assemblée et le Décret de Jérusalem. Qui était Siméon?*, en *Mélanges Jules Lebreton* = RechScRel 39 (1951) 203-220.
- F. GRYGLEWICZ, *Teologiczne aspekty biogospolności Symeona (Lc 2,29-35)*, en RocznTeolKan 19 (1972) 73-82.
- M. P. JOHN, *Luke 2,36-37: How old was Anna?*, en BibTrans 26 (1975) 247.
- H. OLDENBERG, *Altindisches und Christliches*, en ZDMG 59 (1906) 625-628.
- E. SMOTHERS, *Chrysostom and Symeon*, en HarvTheolRev 46 (1953) 203-215.
- A. T. VARELA, *Luke 2,36-37: Is Anna's age what is really in focus?*, en BibTrans 27 (1976) 446.

C. El segundo parlamento de Simeón (Lc 2,34-35)

- JOAQUÍN MARÍA ALONSO, *La espada de Simeón (Lc 2,35a) en la exégesis de los Padres*, en *Maria in Sacra Scriptura* (Acta Congressus mariologici-mariani in Republica Dominicana anno 1965 celebrati) (Romae, Pont. Acad. Mar. Intern., 1967), vol.IV, p.183-285.
- P. ANDRIESEN, *Simeon's Profetie aangaande Maria*, en «Nederlandse Katholieke Stemmen» 55 (1959) 179-189.
- PIERRE BENOIT, *Et toi-même, un glaive te transpercera l'âme (Luc 2,35)*, CBQ 25 (1963) 251-261.—Resumido: *Una espada te traspasará*

- el alma* (Lc 2,35), en «Selecciones de Teología» 3 (1964) 127-132.
- T. FAHY, *Notes on the Gospels*, en IrEcRec 84 (1955) 396-401, concretamente en las p.396-398 bajo el título: *I. Simeon's Prophecy*.
- A. FEUILLET, *L'épreuve prédite à Marie par le vieillard Siméon, Luc 2, 35*, en *A la rencontre de Dieu* (Mélanges A. GELIN) (Le Puy, Mappus, 1961) p.243-263.
- T. GALLUS, *De sensu verborum Lc 2,35 eorumque momento mariologico*, en «Biblica» 29 (1948) 220-239.
- SALVATORE GAROFALO, «*Tuam ipsius animam pertransibit gladius*» (Lc 2,35), en *Maria in Sacra Scriptura* (Acta Congressus mariologici-mariani in Republica Domenicana anno 1965 celebrati) (Romae, Pont. Acad. Mar. Intern., 1967), vol.IV, p.175-181.
- ADRIANO DE GROOT, *Die schmerzshafte Mutter und Gefährtin des göttlichen Erlösers in der Weissagung Simeon (Lk 2,35)*. Eine biblische-theologische Studie (Steyl 1956).
- WILHELM MICHAELIS, Art. *ῥομφαία*, en KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, VI (Stuttgart, Kohlhammer, 1959) 993-998.
- F. NEIRYNCK, *Le Messie sera un signe de contradiction*, en *AssembSeig* 1 (1961) 29-42.
- M. OLEZ, *Maryjno znaczenie slow 2,35 w patrologii od poczatku az do VIII wieku*, en «Ruch Biblijny i Liturgiczny» 17 (1964) 4-19.
- HARALD SAHLIN, *Der Messias und das Gottesvolk* (Uppsala, Almqvist, 1945) p.272-280.
- ARISTIDE SERRA, *La profezia di Simeone*, en «La Madonna di Monte Berico» 68 (1976) 30-33.
- S. VAN JERSEL, *Een zwaard zal ook uw eigen ziel doorboren*, en «Het Heilig Land» 9 (1956) 2-5.
- P. J. WINANDY, *La prophétie de Siméon (Lc II,34-35)*, en RB 72 (1965) 321-351.

Consideran interpolado el paréntesis de Lucas 2,35a:

- E. KLOSTERMANN, *Handbuch zum N.T.* (Tübingen 1919) II,406.
- C. G. MONTEFIORI, *The synoptic Gospel* (London 1927) II,381.
- E. REUSS, *Histoire Évangélique* (Paris 1876) p.148.
- J. WEISS, *Die Schriften des N.T.* (Göttingen 1907) I,429.

D. Textos particulares de Lucas 2,22-40

- (Lc 2,22): IGNACE DE LA POTTERIE, *Des deux noms de Jérusalem dans l'Évangile de Luc*, en RechScRel 69 (1981) 57-60.
- W. H. P. HATCH, *The text of Lk 2,22*, en HarvTheRev 14 (1921) 377-381.
- J. JEREMIAS, *Miszelle: Jerousalem, Jerosolyma*, en ZNW 65 (1974) 273-276.

- E. NESTLE, *Some corrections to Plummer on St. Luke*, en ExpTim 17 (1905) 478s.
- H. E. M. RETTIG, *Exegetische Analekten*, en «Theologische Studien und Kritiken» 11 (1838) 205-244, concretamente 221-224.
- G. MORALES GÓMEZ, *Jerusalén-Jerosólíma en el vocabulario y la geografía*, en RevCatTeol 7 (1982) 131-186.
- D. D. SILVA, *Jerusalem and Hierosolima in Luke-Acts*, en ZNW 74 (1983) 207-221.
- TARCISIO STRAMARE, «*Compiuti i giorni della loro purificazione*» (Lc 2,22): *Gli avvenimenti del N.T. conclusivi di un disegno*, en BibOr 24 (1982) 199-205.
- ALBERTO VACCARI, ΕΔΗΣΑΝ ΑΥΤΟ ΟΘΟΝΙΟΙΣ (Joh 19,40). *Lessicografia ed esegesi*, en *Miscellanea Biblica B. UBACH* (Montisserrati 1953) 375-386, concretamente p.384.
- (Lc 2,23): J. A. DE ALDAMA, *La virginidad «in partu» en la exégesis patristica*, en «Salmanticensis» 9 (1962) 113-153.
- ALBERTO COLUNGA, *La ley de los primogénitos y el Pentateuco*, en «Salmanticensis» 1 (1954) 450-455.
- E. P. NUGENT, *The Closed Womb of the Blessed Mother of God*, en EphMar 8 (1958) 249-270.
- PAUL WINTER, *Ὅτι recitativum in Lc 1,25.61; 2,23*, en ZNW 46 (1955) 261-263.
- (Lc 2,24): H. LESÈTRE, *Quelques textes du N. T.*, en «Revue du Clergé Français» 51 (1907) 603-614.
- «*Obtulerunt pro eo par turturum*», en «Revue du Clergé Français» 53 (1907) 209-211.
- F. X. PORPORATO, «*Obtulerunt pro eo par turturum aut duos pullos columbarum*», en VD 15 (1935) 35-40.
- (Lc 2,33s): JOSEPH VOGELS, *Die «Eltern» Jesu* (Textkritisches zu Lukas 2,33s); en BZ 11 (1913) 33-43.
- (Lc 2,34): FÉLIX PUZO, *Signo de contradicción*, en *Enciclopedia de la Biblia* (Barcelona, Garriga, 1963...) II,493-499.
- KARL HEINRICH RENGSTORF, Art. σημεῖον, en KITTEL-FRIEDRICH, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, VII (Stuttgart, Kohlhammer, 1964) 199-261, concretamente p.236s.
- (Lc 2,36): JOSEPH VOGELS, *Lk 2,36 im Diatessaron*, en BZ 11 (1913) 168-171.
- (Lc 2,37): E. NESTLE, *The Widow of fourscore and four years*, en ExpTim 24 (1912) 43.
- H. E. M. RETTIG, *Exegetische Analekten*, en «Theologische Studien und Kritiken» 11 (1838) 205-244, concretamente p.220s.
- (Lc 2,39): JOSEPH BLINZLER, *Die Heimat Jesu. Zu einer neuen Hypothese* en «Bibel und Kirche» 25 (1970) 14-20.

E. Varios

- L. BARTOLI, *Il Simeone del «Nunc dimittis»*, en «Palestra del Clero» 28 (1949) 334-335.
- P. BRUIN, *Simeon (Lk 2,25-35)*, en «Schweizerische Kirchen-Zeitung» 117 (1949) 49-50.
- GINO CARLI, *Il Simeone del «Nunc dimittis»*, en «Palestra del Clero» 28 (1949) 238-240.
- H. DIECKMANN, *Signum cui contradicetur*, en VD 6 (1926) 135-141.
- A. M. DUBARLE, *Les fondaments bibliques du titre marial de nouvelle Eve*, en RechScRel 39 (1951) 49-64 (a propósito de Lc 2,34s que relaciona con Gén 3,15).
- J. FERNÁNDEZ, *El encuentro de Simeón y Ana con Jesús: Su testimonio*, en CultBib 5 (1948) 338-343.
- I. W. FULFORD, *Signum cui contradicetur*, en ExpTim 22 (1920/21) 267-269.
- G. GIRONÉS GUILLÉN, *María comparada con Eva en el Nuevo Testamento*, en EphMar 29 (1979) 279-284 (extraño simbolismo de los años de Ana según Lc 2,36-37).
- ED. HAMEL, *Discernement «in Spiritu» dand l'Évangile de l'Enfance selon saint Luc*, en «Cahiers Marials» 24 (1979) 183-192.
- R. HAUBST, *Die Gottesanschauung und das natürlich Erkenntniswachstum Christi*, en TheolQuart 137 (1957) 385-412 (sobre el crecimiento real del conocimiento experimental de Cristo).
- CHARLES DE KONINCK, *The Compassion of the Virgin and the Prophecy of Simeon*, en «Laval Théologique et Philosophique» 6 (1950) 314-324.—Publicado también en francés: *La compassion de la Vierge Mère et la prophétie de Siméon*, en «La Semaine Religieuse de Québec».
- B. F. MEYER, *A Word of Simeon*, en «Bible Today» 1 (1965) 998-1002.
- PEDRO POUS, *In signum cui contradicetur (Lc 2,34)*, en VD 2 (1922) 34-37.
- PROSPERO DA OSPITALETTO, *La profezia di Simeone (Lc 2,33-35)*, en «Palestra del Clero» 11 (1932) 93-95.
- G. SEGALLA, *L'Ombra della Croce nel Vangelo dell'Infanzia*, en «Parola e Vita» 9 (1964) 39-45.
- ALBERTO GARCÍA VIEYRA, *Purificación de María y Oblación del Señor en el Templo*, en «Estudios Teológicos y Filosóficos» 5 (1963) 7-36.

6. PÉRDIDA Y HALLAZGO DE JESÚS EN EL TEMPLO

A. Estudios complexivos del pasaje (Lc 2,41-52)

- AELRED DE RIEVAULX, *Expositio de evangelica lectione «Cum factus esset Jesus annorum duodecim»* (ML 184,850-879).
- H. BORNHÄUSER, *Jesus als Knabe, Jüngling und Man. Eine Studie zu*

- Lk2, 40-52, en «Deutsches Pfarrer Blätt» 44 (1940) 295-296; 303; 311-312.
- RAYMOND E. BROWN, *The Finding of the Boy Jesus in the Temple. A third Christmas Story*, en «Worship» 51 (1977) 474-485.
- JACQUES DUPONT, *L'Évangile de la Fête de S. Famille (Lc 2,41-52): Jesus à douce ans*, en *AssemSeig* 14 (1961) 24-43.
- J. K. ELLIOT, *Does Luke 2,41-52 anticipate the Resurrection?*, en *Exp-Tim* 83 (1971/72) 87-89.
- GEORGE FARMER, Art. *Boyhood of Jesus*, en Hastings, *A Dictionary of Christ and Gospels*, I (Edinburgh, Clark, 1906) 224-230.
- O. GLOMBITZA, *Der zwölfjährige Jesus. Luk. II,40-52. Ein Beitrag zur Exegese der lukanischen Vorgeschichte*, en *NT* 5 (1962) 1-4.
- EDWARD M. GOULBURN, *The Gospel of the Childhood. A practical commentary on St. Luke, II,41-to the end* (New York 1873).
- H. J. JONGE, *Sonship, Wisdom, Infancy: Luke II,41-51a*, en *NTS* 24 (1977/1978) 317-354.
- RENÉ LAURENTIN, *Jésus au Temple. Mystère de Pâques et foi de Marie en Luc 2,48-50* (Paris, Gabalda, 1966).—Cf. recensiones de E. RASCO en «Gregorianum» 48 (1967) 354-358, y de J. GNILKA en *TheolRev* 65 (1969) 111.
- F. MANNS, *Luc 2,41-50 témoin de la Bar Mitzwa de Jésus*, en «*Marianum*» 40 (1978) 344-349.
- ELPIDIUS PAX, *Jüdische Familienliturgie in biblisch-christlicher Sicht*, en *BibLeb* 13 (1972) 248-261.
- L. RADEMACHER, *Christus unter den Schriftgelehrten*, en «*Rheinische Museum für Philologie*» 73 (1920) 232-239.
- G. SCHMAHL, *Lk 2,41-52 und die «Kindheitserzählung des Thomas» 19,1-5, Ein Vergleich*, en *BibLeb* 15 (1974) 249-258.
- P. W. VAN DER HORST, *Notes on the aramaic Background of Luke II,41-52*, en «*Journal of the Study of the N.T.*» 7 (1980) 61-66.
- B. VAN JERSEL, *Het verhaal van Jezus'wedervinding in de Tempel (Lk 2,41-51)*, en *Enkele Aspecten van het Kindsheids evangelie «Verslagboek der zeventiende Mariale Dagen»* (Tongerlo 1960) p.55ss.
- *The finding of Jesus in the Temple. Some Observations on the original Form of Luke II,41-51a*, en *NT* 4 (1960) 161-173.
- P. A. VAN STEMVOORT, *De Twaalfjarige Jezus in de Tempel*, en «*Homiletica en Biblica*» 20 (1961) 187-188.
- DANIEL VÖLTER, *Die Geschichte vom zwölfjährigen Jesus nach Lukas*, en *Die evangelischen Erzählungen von der Geburt und Kindheit Jesu* (Strassburg, Heitz, 1911) p.75-81.
- R. WINTERBOTHAM, *The Story of the lost and found*, en «*The Expositor*» ser.8, vol.1 (1911) 255-261.

B. Textos particulares

- (Lc 2,43-46): J. R. GRAY, *Was our Lord an Only Child? Luke II,43-46*, en *ExpTim* 71 (1959) 53.

EDITOR, *Was our Lord an Only Child? Luke II,43-46*, en ExpTim 71 (1960) 187.

(Lc 2,46): J. B. BAUER, *Drei Tage*, en «Biblica» 39 (1958) 354-358.

G. DELLING, Art. τρεῖς, en Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, VIII (Stuttgart, Kohlhammer, 1969) 215-225, concretamente p.220, n.32.

OTTO GLOMBITZA, *Die Titel διδάσκαλος und ἐπιστάτης für Jesus bei Lukas*, en ZNW 49 (1958) 275-278.

S. B. HOENING, *The Suppositious Temple-Synagogue*, en JewQuartRev 54 (1963) 115-131.

J. JEREMIAS, *Die drei Tage Worte der Evangelien*, en *Tradition und Glaube* (Festgabe für K. G. KUHN) (Göttingen 1971) 221-229.

H. USENER, *Dreiheit*, en «Rheinische Museum of Philology» 58 (1903) 1-47; 161-208; 321-362.

NORMAN WALKER, «*After three days*», en NT 4 (1960) 261-262.

(Lc 2,48): RUDOLF PESCH, *Kind, warum hast du so an uns getan» (Lk 2,48)*, en BZ 12 (1968) 245-248.

D. SQUILLACI, *La paternità di San Giuseppe (Lk 2,48)*, en «Palestra del Clero» 43 (1964) 236-238.

(Lc 2,49): HENRY J. CADBURY, *A reply to the review of the New Testament Standard Version*, en «Classical Weekly» 41 (1948) 92-93.

J. B. CORTES - F. M. GATTI, *Jesus' first recorded words (Lk 2,49-50)*, en «Marianum» 32 (1970) 404-418.

G. DALMAN, *Die Worte Jesu*. (Leipzig, Hinrichs, 1898).

CH. DEVILLE, *L'Évangéliste du Sauveur (St. Luc)*, en «Cahiers bibliques trimestriels» 26 (1957).

J. DÖDERLEIN, *Das Lernen des Jesusknaben*, en «Neue Jahrbücher für deutsche Theologie» 1 (1892) 606-619.

GEORGE FARMER, Art. *Boyhood of Jesus*, en HASTINGS, *A Dictionary of Christ and Gospels*, I (Edinburgh Clark, 1906) 224-230.

F. FIELD, *The first utterance of Jesus Christ (Lc 2,49)* (Norwich 1879).

J. G. MICHAELIS, *Exercit. philol.-theol. ad Lc 2,49*, en *Miscellanea Groningrona* (Amstelodami 1736) I, fasc.II, p.262-282.

A. S. PALMER, *The first words of the Lord Jesus (St. Luke 2,49): A new interpretation*, en «Interpreter» 9 (1913) 306-312.

JOHN SCOTT, *The New Testament Revised Standard Version*, en «Classical Weekly» 40 (1947) 70.

E. SMOTHERS, *A note on Luke 2,49*, en HarvThRev 45 (1952) 67-69.

P. J. TEMPLE, *The Boyhood consciousness of Christ. A criti-*

cal examination of Luke II,49 (New York, Macmillan, 1922).

— *What is to be understood by ἐν τοῖς?*, en IrThQuart 7 (1922) 248-263.

— «House» or «Business» in Luke 2,49?, en CBQ 1 (1939) 342-352.

— *Origen and the Ellipsis in Lk 2,49* (Notes and Comments), en IrThQuart 21 (1954) 367-375.

R. WALLIS, *About my Father's business*, en «The Expositor», ser.2, vol.8 (1889) 17-28.

FRANCIS D. WEINERT, *The multiple Meanings of Luke 2,49 and their Significance*, en «Biblical Theology Bulletin» 13 (1983) 19-22.

PAUL WINTER, *Lk 2,49 and Targum Yerushalmi*, en ZNW 45 (1954) 145-179.

— *Lk 2,49 and Targum Yerushalmi again*, en ZNW 46 (1955) 140-141.

(Lc 2,50): JOSÉ M.^a BOVER, *Una nueva interpretación de Lc 2,50*, en EB 10 (1951) 205-215.

DOM HUGUES, *Ils ne comprirent pas (Lc 2,50)*, en «Bulletin du Diocèse de Lyon», y en tirada aparte hacia el año 1960.

E. GONZÁLEZ VILA, *Aún sobre el versículo 50 del cap. 2 de S. Lucas*, en CultBib 8 (1951) 349-350; 9 (1952) 15-16.

J. A. GRISPINO, *When did Mary learn that Her Son was Divine?* (Lc 1,30-35), en EphMar 15 (1965) 126-130.

RENÉ LAURENTIN, «*Non intellexerunt verbum quod locutus est ad eos*» (Lc 2,50), en *Maria in Sacra Scriptura* (Acta Congressus mariologici-mariani in Republica Domenicana anno 1965 celebrati) (Romae, Pont. Acad. Mar. Int., 1967), vol.IV, p.299-314.

— *Verbum non capiebatur in se*, en «Marianum» 27 (1965) 426-431.

MÁXIMO PEINADOR, *Conocimiento que de Jesús tuvo la Virgen*, en EphMar 9 (1959) 283-304.

M. A. POWER, *Who were they who «understood not»?* , en IrThQuart 7 (1922) 261-281; 444-459.

F. SPADAFORA, «*Et ipsi non intellexerunt*» (Lc 2,50), en «Divinitas» 11 (1967) 55-70.

D. M. STANLEY, *Balaam's Ass or a problem in New Testament hermeneutica*, en CBQ 20 (1958) 50-56, concretamente p.53.

RENÉ THIBAUT, *Les sens des Paroles du Christ* (Paris, Desclée de Brouwer, 1940) («Musseum Lessianum», Section théologique, 36), p.17-18, 200, 209-210, 245-246.

(Lc 2,51): Véase más arriba a propósito de Lc 2,19 sobre la actitud reflexiva de María.

E. F. SUTCLIFFE, *Jesus Christus S. Josephi in labore socius*, en VD 5 (1925) 104-109.

- (Lc 2,52): B. COUROYER, *A propos de Luc II,52*, en RB 86 (1979) 92-101.
 ANTON FRIDRISCHEN, *ΣΟΦΙΑ, ΗΛΙΚΙΑ, ΧΑΡΙΣ* (Lc 1,80; 2,40.52, en «Symbolae Osloenses» 6 (1928) 36-38.
 J. E. RENIÉ, «*Et Jesus proficiebat sapientia et aetate et gratia apud Deum et homines*» (Lc 2,52), en «Studia Anselmiana», 27-28 (Miscellanea biblica et orientalia R. P. Athanasio Miller oblata) (Roma 1951) p.340-350.
 P. J. TEMPLE, *Christ's Holy Jouth according to Luke 2,52*, en CBQ 3 (1941) 243-250.

C. Varios

- A. W. ARGYLE, *A Parallele between Luke 2,51 and Gen 37,11*, en Exp-Tim 65 (1953) 29b.
 JOSEPH A. BEET, *The «Father's Business»*, en «Homiletic Review» 34 (1897) 242-243.
 E. M. BONSER, *The Little Boy of Nazaret* (London 1931).
 DANIELA CALCAGNINI CARLETTI, *Una nuova scena neotestamentaria (Lc 2,41-47) nella pittura cimiteriale romana*, en RivArchCr 55 (1979) 99-113.
 JAMES ROBERTSON CAMERON, *Some Notes on the development of Jesus*, en «The Expositor» ser.8, vol.20 (1920) 447-472; 22 (1921) 10-33; 24 (1922) 267-282; 388-400.
 H. BEYER, *Und war ihnen untergetan (Lk 2,51)*, en «Nach dem Gesetz und Zeugnis» 27 (1927/28) 471-475.
 LEOPOLDO FONCK, *Duodennis inter Doctores*, en VD 2 (1922) 18-25.
 G. GÓMEZ, *Jesús en el Templo* (Murcia 1930).
 P. GOODMAN, *The Mother of Jesus: Thoughts on Her Role*, en «Bible Today» 87 (1976) 1006-1009.
 F. CONRAD HAMLYN, *The visit of the Child Jesus to the Temple*, en ExpTim 27 (1915) 43-44.
 W. L. HANNAM, *In the things of my Father* (London, Hodder and St., 1935).
 HOFFMANN, *Der zwölfjährige Jesus im Tempel*, en «Evangelische Kinchenzeitung» (1904) 152-156.
 J. H., *Du progrès en Jésus-Christ*, en «Annales de Philosophie chrétienne» 153 (1907) 337-363.
 J. F. JANSSEN, *Luke 2,41-52*, en «Interpretation. Journal of Bible and Theology» 30 (1976) 400-404.
 A. MICHEL, *La divinité de Jésus fut-elle connue par Marie (Lc 2,48-50)*, en «Ami du Clergé» 74 (1964) 654-656.
 H. OORT, *Heeft Jesus van Nazaret bestaan?*, en «Gids» 83 (1919) 425-437.
 G. P. ROBERTSON, *Note on Lk 2,49*, en ExpTim 39 (1927) 235-236.
 NOVELLE WALLACE SHARPE, *A message of grace to be found in Lc 2,49: «My Father's Business»*, en «Bibliotheca Sacra» 77 (1920) 229-233.

- T. WATKIN, *Why hast Thou done so to us?* (Lk 2,48), en «The Clergy Review» 27 (1947) 304-306.
- W. T. WHITLEY, *The Family business at Nazaret*, en «Baptist Quarterly» 11 (1945) 404-406.

7. LENGUA ORIGINAL DE LUCAS 1-2

A. Defienden original arameo

- F. GODET, *Commentaire sur l'Évangile de Saint Luc* (Paris, Sandoz, 1872)².
- C. A. BRIGGS, *The Messiah of the Gospels* (1875) p.42.
- H. ZIMMERMANN, *Evangelium des Lukas, Kap.1-2*, en ThStKrit 76 (1903) 247-290, concretamente p.272.
- A. PLUMMER, *A critical and exegetical Commentary on the Gospel according to S. Luke* (Edinburgh, Clark, 1922), p.XLIX-LI y 7-46.
- ERIC KLOSTERMANN, *Das Lukasevangelium* (Tübingen, Möhr, 1929)², p.4.
- B. M. NEWMAN, *Something New for something Old*, en BiTrans 20 (1969) 62-74.

B. Dudan entre original arameo o hebreo

- A. HILGENFELD, *Die Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu*, en ZWTh 44 (1901) 177-235.
- FR. SPITTA, *Die chronologischen Notizen und die Hymnen in Lk 1 und 2*, en ZNW 7 (1906) 281-317 (sólo para los himnos).
- HUGO GRESSMANN, *Das Weihnachtsevangelium* (Göttingen, Vandenhoeck, 1914) p.3.
- W. BOUSSET, *Die Schriften des Neuen Testament: Die drei älteren Evangelien* (Göttingen, Vandenhoeck, 1917) (revisión de la obra del mismo título de J. WEISS).
- J. GRESHAM MACHEN, *The Hymns of the first chapters of Luke*, en PrinThR 10 (1912) 1-38; *The origin of the first two chapters of Luke*, ibid. p.212-277; *The integrity of the lucan narrative of the Annunciation*, ibid. 25 (1927) 529-586; *The Virgin Birth* (London 1930) p.102-118.
- H. GUNKEL, *Die Lieder in der Kindheitsgeschichte Jesu bei Lukas*, en *Festgabe für A. Harnack* (Tübingen, Möhr, 1921) p.43-60 (se refiere sólo a los himnos).
- M. BLACK, *Aramaic Aproach of the Gospels and Acts* (Oxford 1964)² p.114.
- A. M. SALAZAR, *Questions about St. Luke's Sources*, en NT 2 (1957/58) 316-317.

C. Se inclinan por un original hebreo

- P. DE LAGARDE, *Mittheilungen* (Göttingen, Dietrich, 1889), vol.3, p.345-370.
- A. RESCH, *Das Kindheitsevangelium nach Lukas und Matthäus* (Leipzig, Hinrichs, 1897) p.30-69; *Die Logia Jesu nach dem griechischen und hebraischen Text wiederhergestellt* (Leipzig, Hinrichs, 1898).
- L. CONRADY, *Die Quelle der kanonischen Kindheitsgeschichte Jesu* (Göttingen, Vandenhoeck, 1900) p.6 y 232.
- G. H. BOX, *The Gospel narratives of the Nativity*, en ZNW 6 (1905) 94-97.
- F. X. ZORELL, *Das Magnificat ein Kunstwerk hebräischer oder aramäischer Poesie*, en ZKTh 29 (1905) 754-758; *Zum Hymnus Magnificat* en ZKTh 30 (1906) 360-361 (prefiere original hebreo).
- R. A. AYTOUN, *The ten lucan Hymns of the Nativity in their original language*, en JTS 18 (1917) 274-288.
- C. C. TORREY, *The translations made from the original aramaic Gospels*, en *Studies in the History of Religions presented to C. H. Toy* (New York, Macmillan, 1912) 269-317, especialmente p.292ss, donde, a pesar de defender original aramaico para los Evangelios, aboga por original hebreo para los dos primeros capítulos de Lucas. Vuelve sobre el tema con casos concretos en *Medinah and πόλις and Luke 1,39*, en HarvThR 17 (1924) 83-91; *Outcroppings of the messianic hope*, en J. CASE, *Studies in early christianity* (New York-London 1928) 285-310; *The Four Gospel. A new translation* (London 1933); *Our translated Gospels* (London 1936).
- E. BURROWS, *The Gospel of the Infancy and other biblical Essays* (London 1940) p.7-36.
- H. SAHLIN, *Der Messias und das Gottesvolk* (Uppsala, Almqvist, 1945).
- O. L. GRANT, *The history of ἐν τῷ with the Infinitive and its bearing on Luke's writings* (Tesis no publicada, defendida por su autor en el Southern Baptist Theol. Seminar Louisville en 1945).
- EDUARD SCHWEIZER, *Eine hebraisierende Sonderquelle des Lukas?*, en TZ 6 (1950) 161-185.
- PAUL GÄCHTER, *Maria im Erdenleben* (Innsbruck 1954) p.14-17 y 28-29.
- PAUL WINTER, *Two Notes on Luke 1,7-8; 2,13 with regard to the theory of «imitation hebraisms»*, en «Studia Theologica» 7 (1953) 158-165; *Some observations on the language in the birth and Infancy stories of the Third Gospel*, en NTS 1 (1954) 111-121; *The cultural Background of the Narrative Luke I and II*, en JQR 45 (1954/55) 159-167; 230-242; *On Luke and lucan Sources*, en ZNW 47 (1956) 217-242; *The main literary problem of the lucan Infancy Story*, en «Vox Theologica» 28 (1957/58) 117-122 y en AngThR 40 (1958) 258-264; *Lukanische Miscellen*, en ZNW 49 (1958) 65-77.

- RENÉ LAURENTIN, *Structure et théologie de Luc 1-2* (Paris, Gabalda, 1957) p.13; *Traces d'allusions étymologiques en Luc 1-2*, en «Biblica» 37 (1956) 435-456; 38 (1957) 1-23; *Les Évangiles de l'Enfance du Christ* (Paris, Desclée, 1982).
- S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los géneros literarios en los Evangelios*, en EB 13 (1954) 289-318; *El Evangelio de la Infancia de Lucas y las infancias de los héroes bíblicos*, en EB 16 (1957) 329-382; *Lucas 1,35b*, en EB 27 (1968) 275-299 y en *XXVIII Semana Bíblica Española* (Madrid, Instituto «Francisco Suárez» del CSIC, 1971) p.303-324; *Los Cánticos del Evangelio de la Infancia según San Lucas* (Madrid, Inst. «Francisco Suárez» del CSIC, 1983).
- STEPHEN FARRIS, *On discerning semitic sources in Lk 1-2*, en R.T. FRANCE et D. WENHAM, *Gospel Perspectives* (Sheffield University, ISOT Press, 1981) 2,201-237.
- WILLIAM MOST, *Did St. Luke imitate the Septuagint?*, en JourStNT 15 (1982) 30-41.
- JEAN CARMIGNAC, *Studies in the hebrew Background of Synoptics Gospels*, en «Annual of the Swedish Theological Institute» VII (1970) 64-93; *La naissance des Évangiles Synoptiques* (Paris, O.E.I.L., 1984) (en p.75-92 bajo el título *Opiniones modernas* recoge el pensamiento de 46 autores modernos favorables al original semita de los Evangelios en general).
- Niega original hebreo N. TURNER, *The relation of Luke I and II to hebraic Sources and to the rest of Luke-Acts*, en NTS 2 (1955/56) 100-109.

D. Recurren a la teoría de la imitación de los LXX

- G. DALMAN, *Die Worte Jesu* (Leipzig, Hinrichs, 1898) p.31s.150. 183.222.249.
- G. A. HARNACK, *Das Magnificat der Elisabeth (Lk 1,46-55) nebst einigen Bemerkungen zu Lk 1 und 2*, en «Sitzungsberichte der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin» 27 (1900) 538-566; *Lukas der Arzt* (Leipzig, Hinrichs, 1906) p.69-75; 138-152.
- A. LOISY, *Les Évangiles Synoptiques* (Paris, Ceffonds, 1907) p.277.
- H. J. CADBURY, *Luke, translator or Author?*, en AmJourTh 24 (1920) 436-455.
- M. J. LAGRANGE, *L'Évangile selon Saint Luc* (Paris, Gabalda, 1927)⁴, página LXVII.
- P. JOUON, *L'Évangile de Notre Seigneur Jésus Christ* (Verbum Salutis, 5) (Paris, Beauchesne, 1930) p.279-306.
- A. WIFSTRAND, *Lukas och Septuaginta*, en «Svensk Teologisk Kwartalskrift» 16 (1940) 243-262; *Lukas och den grekisk Klassismus*, en «Svensk Exegetisk Arsbok» 5 (1940) 139ss.
- H. F. D. SPARKS, *The semitisms of St. Luke's Gospel*, en JTS 44 (1943) 129-138; *The semitisms of the Acts*, en JTS 1 (1950) 16-

28; *Some observations on the semitic background of the New Testament*, en SNTS Bulletin 2 (1951) 33-42 (ve más hebraísmos que arameísmos y se muestra más cauto en cuanto a la imitación de los LXX).

D. TABACHOVITZ, *Die Septuaginta und das Neue Testament* (Lund 1956).

PIERRE BENOIT, *L'enfance de Jean Baptiste selon Luc 1*, en NTS 3 (1957) 169-194.

ANEXO 2

RETRADUCCIONES AL HEBREO

Como en los dos volúmenes anteriores, reproduzco a continuación las *retraducciones al hebreo* que he logrado manejar sobre los pasajes de Lucas objeto de nuestro estudio en la presente obra: Lucas 1,57-80; 2,1-21; 22-40; 41-52.

A las cinco retraducciones completas (de JONA, YEATES, GREENFIELD, RESCH y DELITZSCH) añado las que AYTOUN ofrece del mensaje del ángel a los pastores (Lc 2,10-12) y del segundo parlamento de Simeón a María (Lc 2,34-26) por considerarlos piezas poéticas.

Reproduzco la información que sobre los autores de estas retraducciones publiqué en el segundo volumen.

1. GIOVANNI BATTISTA JONA, judío converso, nacido en Safed (Galilea) en 1588 y muerto en Roma el 1668. Compuso su retraducción de los cuatro Evangelios antes de 1638, con intención de atraer a la fe cristiana a sus antiguos correligionarios. Sólo el año de su muerte se publicó su obra bajo el título *Quatuor Evangelia Novi Testamenti ex latino in hebraicum sermonem versa* (Romae, Typis S.C. Prop. Fidei, 1668). La reproducción fotográfica ocupa dos volúmenes en la obra de JÉAN CARMIGNAC, *Traductions hébraïques des Evangiles* (Turnhout, Brépols, 1982): Vol.I: Mt y Mc.—Vol.II: Lc y Jn.—Esta edición de Carmignac reproduce juntas las retraducciones de Jona y de Yeates: en la página de la izquierda la edición romana de Jona (texto hebreo y Vulgata latina), y en la de la derecha, el manuscrito con la retraducción de Yeates. Carmignac lamenta que la base para la retraducción de Jona haya sido la Vulgata latina; pero se muestra indulgente con los giros misnaicos que emplea, porque el hebreo de los manuscritos del desierto de

Judá, contemporáneos de Jesús, se encuentra —según Carmignac— a medio camino entre el bíblico y el misnaico.

2. THOMAS YEATES (1768-1839) murió sin ver publicada su retraducción de los cuatro Evangelios que tenía terminada en 1805, y que a su muerte pasó al British Museum, donde figura con la signatura *Hebr. Add. 11,659*. Sigue rigurosamente a Jona, al que corrige en dos aspectos: tratando de suprimir los giros misnaicos, y tomando como base el texto griego *receptus* en lugar de la Vulgata. El texto editado por Carmignac que fotocopia reproduce el mencionado manuscrito del British Museum.

3. WILLIAM GREENFIELD (1799-1831) escribió, en base también al texto griego *receptus*, *The Four Gospels translated into Hebrew*, que fueron publicados en 1831 en la *Polyglotte* de SAMUEL LEE por Samuel Bagster y en volumen aparte en doble formato (en 24 y en 32). Se inspiró en un manuscrito prestado por un judío austriaco, Ebenezer HENDERSON, y usó las correcciones que el Dr. NEUMANN, profesor de hebreo en Breslau, trabajando sobre notas redactadas por GESENIUS, hizo por encargo de la *London Society for promoting Christianity amongst the Jews* a la malísima traducción publicada por dicha Sociedad entre 1813 y 1817. El texto que reproduzco es el de la *Polyglotte* de Samuel Lee, algo amplificado, que fotográficamente edita Jéan CARMIGNAC, *Traductions hébraïques des Evangiles* (Turnhout, Brépols, 1982), vol.1.

4. ALFRED RESCH publicó en 1897 *Das Kindheitsevangelium*. Ausserkanonische Paralleltexte zu den Evangelien (Leipzig, Hinrichs, 1897) (Texte und Untersuchungen, 10,5). En sus p.203-225 y bajo el título ספר תולדות ישוע המשיח retraduce al hebreo los dos primeros capítulos de Lucas y Mt 1,18-25; 2,1-6.19-23. El texto hebreo completo de esta retraducción se editó por separado en Leipzig, 1899. Es el que reproduzco fotográficamente en las páginas siguientes.

5. FRANZ DELITZSCH, que hizo su primera retraducción del Nuevo Testamento en 1877, retocó el texto de la misma —mejorándolo siempre— en las diez ediciones que publicó en vida. La undécima de 1892 fue profundamente

retocada por Gustaf Dalman e Isaac Cohn. Reproduzco la edición *Hebrew New Testament* (London, Loew and Brydone, 1954) que se edita bajo su nombre.

6. R. A. AYTOUN, *The ten lucan Hymns of the Nativity in their original language*, en JTS 18 (1917) 274-288.

I. Nacimiento y circuncisión de Juan (Lc 1,57-80)

1. GIOVANNI BATTISTA JONA (1668)

וְלִישְׁבַּע נִמְלְאָה עֵתָה
לְלִדְתָּ וְחֵלֶד בֶּן : וְשָׁמְעוּ
שְׂכֵנֶיהָ וְקְרוּבֶיהָ כִּי—חֲגִדִּיל
יְהוָה אֶת-חֲסֵדוֹ עִמָּהּ וַיִּשְׁמְחוּ
אֹתָהּ : וַיְהִי בְיוֹם הַשְּׁמָנִי וַיָּבֹאוּ
לְמוֹל הַיֶּלֶד וַיִּקְרְאוּ לוֹ בְּשֵׁם—
אֲבִיו וּזְכָרֶיהָ : וַתַּעַן אִמּוֹ וַתֹּאמֶר
לֹא כִי—אִם יִקְרָא יוֹחָנָן :
וַיֹּאמְרוּ לָהּ כִּי—

לֹא יֵשׁ—אִישׁ בְּמִשְׁפַּחְתָּךְ
שֶׁנִּקְרָא בְשֵׁם זֶה : וַיִּקְרְצוּ
לְאֲבִיו בְּאִזְוָה שֵׁם יִרְעָה
שֶׁיִּקְרָא : וַיִּשְׁאַל קֶסֶת וַיִּכְתוּב
לְאִמּוֹ יוֹחָנָן עִמּוֹ וַיִּרְתְּמוּהוּ
בָּלֶם : וַיִּפְתַּח מִיָּד פִּיו וּלְשׁוֹנוֹ
וַיְדַבֵּר מִבֶּרֶךְ אֶת-הָאֱלֹהִים :
וַתְּהִי יִרְאָה עַל כָּל-שְׂכֵנֵיהֶם
וְעַל כָּל-הָרֵי יְהוּדָה הַיְתֵרָה
הוֹלֶכֶת שְׁמוּעַת כָּל-דְּבָרִים

הָאֱלֹהִים וַיִּשְׁמְעוּ כָּל־שְׁמָעוֹ 66
 קִלְכָם לֵאמֹר מִי אַתָּה חוֹשֵׁב
 יִהְיֶה זֶה חֵילָךְ כִּי־יִהְיֶה הָיְתָה
 עִמּוֹ וַיִּמָּלֵא זְכָרֶיהָ אֲבוֹ כְּרוֹת 67
 תְּקוּדָתָהּ וַיִּנְבֵּא לֵאמֹר
 בְּרוּךְ יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל 68
 כִּי פָקַד וַעֲשָׂה פְּרוּרָתָהּ לְעַמּוֹ
 וַיֵּרֶם לָנוּ קֶרֶן יִשׁוּעָהּ בְּבֵית דָּוִד 69
 נַעֲרוּ

בְּמוֹ־שֹׁדֶכֶר עַל פִּי־נְבִיאָיו 70
 הַקְּרוּשִׁים שִׁמְעוּלָם הָיוּ
 הַיִּשׁוּעָה מֵאוֹיְבֵינוּ וּמִי־כָל־ 71
 אֲשֶׁר שָׁנְאוּנוּ
 לַעֲשׂוֹת חֶסֶד עִם־אֲבוֹתֵינוּ 72
 וּלְזִכּוֹר בְּרִיתוֹ הַקְּרוּשָׁה
 הַשְׁבוּעָה שֶׁנִּשְׁבַּע לֵאכְרָהֶם 73
 אֲבִינוּ לְתַת־לָנוּ

כִּי־יִשְׁכַּל־יִפְחַד נַעֲבֹד אוֹתוֹ 74
 מִי־אוֹיְבֵינוּ אָנוּ נִצּוּלִים
 בְּקְרוּשָׁהּ וּבְצַדִּיקוֹתָ לִפְנֵי 75
 כָּל־יִמֵּינוּ

וְאַתָּה הַיֵּלֶךְ נִבְיֵא עֲלֵינוּ 76
 תִּקְרָא כִּי־תֵלֵךְ לִפְנֵי יְהוָה
 לִפְנוֹת דְּרָכָיו

לְתַת יְדִיעַת הַיִּשׁוּעָה לְעַמּוֹ 77
 לְסִלִּיחַת חַטָּאתֵיהֶם

78 בָּרַח מִי חֶסֶד אֱלֹהֵינוּ שָׁבָהּ
 פָּקְדָנוּ מִזֶּרֶחַ מִמְרוֹם :
 79 לְהֵאֵיר לְיוֹשְׁבֵי חוֹשֶׁךְ
 וְעֲלָמוֹת וּלְיֹשֶׁר רַגְלֵינוּ בְּדֶרֶךְ
 הַשְּׁלוֹם :
 80 וַיְגַדֵּל הַיֶּלֶד וַיְחַזֵּק בְּדוֹחַ
 וַיְהִי בַּמִּדְבָּרִים עַד-יוֹם
 תִּרְאוּתוֹ לְיִשְׂרָאֵל :

2. THOMAS YEATES (1805)

ולאלישבע נמלאה

עתה לדלת ותלי בני : וישמעו עבדיה וקרוביה איה הגדיל
 יהיה את-חסדו עמה וישמחו עמה : ויהי ביום השמיני וי
 יבאו דמוי את-הילד ויקראו לו זכריה בשם אביו : ותע
 אמו ותאמר לא כי-אם יקרא יורנן : ויאמרו לה כי אין א
 איש במשפח נק אשר נקרא בשם הזה : ויקראו לאביו
 איה ירצה אשר יקרא לו : וישאל לזה ויכתוב לאמור יוח
 יוחנן שמו ויתמנהו כלם : ויפתח מיד פיך ולשונו וידבר ו
 ייברך את-האלהים : ותהי יראה על-כל שכניהם סביב ו
 ועל כל הכרי-יהודה היתה הולכת שמוערת כל-הדברים ה
 האמה : וישמחו כל אשר שמעו בלבם לאמור מי ומה יהיה
 זה הילד כי יד יהיה היתה עמו : וימלא זכריה אביו ברוח
 הקודש וינבא לאמור ברוך יהיה אלהי ישראל כי פקד וע
 ועשה פדות לעמו : וירם דנו קרן ישועה בבית עבדו דוד :

כאשר רבר בפני נביאיו הקדושים אשר מעולם היו : להושי' להושיענו מאויבינו ומיד כל-שנאינו : לעשות חסד עם-אבותינו ולהכור ברית קדשו : השבועה אשר נשבע לאברהם לאברהם אבינו לתת לנו :

אשר אנחנו מילדים מיד אויבינו נעבד אותך בלי פחד : בקדושה ובצדוקה לפניו כל-ימינו : ואתה הילד נביא עליך תקרא פי-תלך לפני יהוה לפנות דרכיו : לתת ידעת הישועה לעמו בסליחת חטאיהם : ברחמי חסד לאלהינו אשר בהם נזרח ממרום פקדנו : ללהאיר לנו ביום בחשך וצלמות ולישר רגלינו בדרך השלום : ויגדל הילד ויחזק ברוח ויהי בערכות עד יום הראותו לישי-לישראל :

3. WILLIAM GREENFIELD (1831)

וּתְקַלָּא עַתְּ אֵלֶיּשְׁבַע לְלִדְתִּי .

58 וַתֵּלֶד בֶּן : וַיִּשְׁמְעוּ שְׂכֵנֶיהָ וְקֹרְבָנֶיהָ בִּי הַקִּדִּיל יְהוָה

59 אֶת-חֲסִדוֹ עֲלֶיהָ . וַיִּשְׂמְחוּ אֹתָהּ : יְהִי בַיּוֹם

הַשְּׂמִינִי וַיָּבֹאוּ לָמוֹל אֶת-הַיֶּלֶד . וַיִּקְרְאוּ אֹתוֹ כְּשֵׁם

60 אָבִיו וַיִּקְרְאוּ : וַתֵּעַן אִמּוֹ וַהֲאָמַר . לֹא בֶן כִּי אִם-

61 יוֹחָנָן קָרָא לוֹ : וַיֹּאמְרוּ אֵלֶיהָ . אָכֵן אֵין אִישׁ

62 בְּמִשְׁפַּחְתָּךְ אֲשֶׁר קָרָא לוֹ כֵּשֶׁם הַיָּהּ : וַיִּרְמֹזוּ

63 לְאָבִיו מִהַיְחָפֵץ לְקִרְוֹת לוֹ : וַיִּשְׁאַל לֹחַם . וַיִּכְתֹּב

64 לְאָמֹר . יוֹחָנָן שְׁמוֹ . וַיִּתְּמֵהוּ כָּלָם : וַיִּפָּתַח פִּיו

65 וַלְשׁוֹנוֹ פָּתָאם . וַיַּדְבֵּר וַיְבָרֵךְ אֶת-הָאֱלֹהִים : וַתְּהִי

- וְאָמַר עַל־כָּל־שִׁכְנָיו מִסָּבִיב • וַיִּסְפְּרוּ כָּל־הַדְּבָרִים
 66 הָאֵלֶּה בְּלִדְהוֹ יְהוּדָה : וְכָל־הַשְּׂמָעִים שָׁמְרוּ עַל
 לִבָּם לֵאמֹר • מִהַ יְהוּדָה הֵילֵךְ הָיָה • וַתְּהִי יַד יְהוּדָה
 67 עִמּוֹ : וַיִּמְלֹא וַיְכַרְהוּ אֲבוֹיו רֹחַ הַקָּדָשׁ • וַיִּתְּנֵנָה
 68 לֵאמֹר : בְּרוּךְ יְהוּדָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל • כִּי פָקַד וַפְּדָה
 69 אֶת־עַמּוֹ : וַיֵּרָם קֶרֶן יֵשַׁע לָנוּ בְּבֵית־דָּוִד עַבְדּוֹ :
 70 בְּאֲשֶׁר דָּבַר בְּשֵׁי גְבִיָּאֵיו הַקְּדוּשִׁים אֲשֶׁר מִעוֹלָם
 71 הָיָה : יִשְׁעָהּ מֵאֲבוֹנֵינוּ וּמִיַּד כָּל־שׂוֹנְאֵינוּ :
 72 לַעֲשׂוֹת חֶסֶד עִם אֲבוֹתֵינוּ • וְלִזְכֹּר אֶת־בְּרִית
 קְדָשׁוֹ : אֶת־הַשְּׁבוּעָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לְאַבְרָהָם
 73 אֲבוֹנוֹ לָתֵת לָנוּ : לְהַצִּילֵנוּ מִיַּד אֲבוֹנֵינוּ לְעַבְדּוֹ
 74 בְּגִלֵּי פֶחַד : בְּחֶסֶד וָצֶדֶק לִפְנֵי פְלִימֵי חַיִּינוּ :
 75 וַאֲפֹה הֵילֵךְ נָבִיא עֲלִיּוֹן תִּקְרָא לָךְ • כִּי חֲלָף לִפְנֵי
 76 יְהוּדָה לַפְּנוֹת דָּרְכוּ : לָתֵת לַעַמּוֹ רַעַת יִשְׁוּעָה
 77 בְּקִלּוֹת תַּפְּאֻתֵיהֶם : בְּרוּחַ מֵי חַנוּת אֱלֹהֵינוּ • אֲשֶׁר
 78 פָּקַד אֶתְנוּ בָּם בֶּן־הַשְּׁחָר מִמְּרוֹם : לְהַאִיר
 79 לְיוֹשְׁבֵים בַּחֲשָׁךְ וּצְלָמוֹת • לְיֵשֶׁר אֶת־נַגְלֵנוּ בְּדֶרֶךְ
 שְׁלוֹם : וַיַּגְדֵּל הֵילֵךְ וַיַּחֲחֹק בְּרוּחַ • יְהִי בְּמִדְבָּר
 80 עַד יוֹם הָרְאֹתוֹ אֶל יִשְׂרָאֵל :

4. ALFRED RESCH (1897)

וַיִּמְלֹא יָמֵי אֱלִישֶׁבַע
 לָלֶכֶת וַתִּלְכַּד בֶּן־
 וַיִּשְׁמְעוּ שְׂכֵנֵיהָ וּקְרוֹבֵיהָ
 כִּי הִגְדִּיל יְהוּדָה חֶסְדוֹ עִמָּהּ
 וַיִּשְׁמְחוּ אִתָּהּ :

וַיְהִי בַיּוֹם הַשְּׁמִינִי וַיָּבֹאוּ
לְמוֹל אֶת־הַיֶּלֶד וַיִּקְרָאוּ
אֹתוֹ עַל־שֵׁם אָבִיו זְכַרְיָה:

וַתַּעַן אִמּוֹ וַתֹּאמֶר לֹא־כֵן
כִּי יוֹחָנָן וַיִּקְרָא:

וַיֹּאמְרוּ אֵלֶיהָ אֵין אִישׁ
בְּמוֹלְדֹתָיו אֲשֶׁר נִקְרָא בְּשֵׁם
זֶה:

וַיִּרְמְזוּ אֶל־אָבִיו לִדְעַת מָה
הַשֵּׁם אֲשֶׁר יִהְיֶה לְהַקְרָא לוֹ:

וַיִּשְׁאַל לֵימָּה וַיִּכְתֹּב עָלָיו
לֵאמֹר יוֹחָנָן שֵׁמוֹ וַתִּחַסְדּוּ
כָּלם:

וַתִּפְתַּח פִּי וַיִּלְשִׁינוּ פִּתְאֹם
וַיִּדְבֹּר וַיִּבְרָךְ אֶת־הָאֱלֹהִים:

וַתְּהִי יִרְאָה עַל־כָּל־שֹׁכְנֵיהֶם
וַיִּסְפְּרוּ כָּל־הַחֲבֵרִים הָאֵלֶּה
בְּכָל־חֲבֵרֵי יְהוּדָה:

וַיִּשְׁמְעוּ כָּל־הַשְּׂמָעִים אֶל־
לִבָּם לֵאמֹר מָה־אֵשׁ
יְהִיָּה הַיֶּלֶד הַזֶּה וַיִּדְרֹתָהּ
הַיָּתֶה עָלָיו:

וַיַּגְדֵּל הַיֶּלֶד וַיִּחַזַּק בְּרוּחַ
וַיְהִי בַּמִּדְבָּר עַד־יָוָם
הַרְאָתוֹ אֶל־יִשְׂרָאֵל:

5. FRANZ DELITZSCH (1954)

57 וַיִּמָּלֵאוּ יָמֵי אֱלִישֶׁבַע

58 לְלֶדֶת וְתֵלֵד בֶּן: וַיִּשְׁמְעוּ שְׂכֵנֵיהָ וְקְרוּבֵיהָ בִּיהַגְדֵּיל יְיָ

59 אֶת־חֲסִדּוֹ עִמָּה וַיִּשְׁמְחוּ אֹתָהּ: וַיְהִי בַיּוֹם הַשְּׁמִינִי וַיָּבֹאוּ
לְמוֹל אֶת־הַיֶּלֶד וַיִּקְרָאוּ אֹתוֹ זְכַרְיָה עַל־שֵׁם אָבִיו:

- 60 וַתַּעַן אִמּוֹ וּתְאֹמַר לֹא כִי יוֹחֵנָן יִקְרָא : וַיֹּאמְרוּ אֵלֶיהָ
 61 אִךְ אִישׁ בְּמִשְׁפַּחְתּוֹ אֲשֶׁר נִקְרָא בְּשֵׁם הָזֶה : וַיִּרְמוּ
 62 אֶל־אָבִיו לְדַעַת מָה הַשֵּׁם אֲשֶׁר יִחַפֵּץ לְהִקְרָא לוֹ :
 63 וַיִּשְׁאֹל לֹחַם הַכֶּתֶב עָלָיו לֵאמֹר יוֹחֵנָן שְׁמוֹ וַתִּתְּמְרוּ בָּקָם :
 64 וַתִּפְתַּח פִּיו וּלְשׁוֹנוֹ פָּתָאם וַיְדַבֵּר וַיְבָרֵךְ אֶת־הָאֱלֹהִים :
 65 וַתַּפֵּל אִמָּהּ עַל־כָּל־שִׁכְנֵיהֶם וַיִּסְפֹּר כָּל־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה
 66 בְּכָל־דֶּרֶי יְהוּדָה : וַיִּשְׁמְעוּ כָּל־הַשְּׂמָעִים אֶל־לִבָּם לֵאמֹר
 67 מַה־אֲפֹא יִהְיֶה הַיֶּלֶד הַזֶּה וַיִּדְּיוּ הַיְּתֵה עִמּוֹ : וַיִּמְלֹא
 68 וַבְּרָהּ אָבִיו רוּחַ הַקֹּדֶשׁ וַיִּנָּבֵא לֵאמֹר :
 80 וַיִּגְדַּל הַיֶּלֶד וַיַּחֲזֹק בְּרוּחַ וַיְהִי בַּמַּדְבָּרוֹת עַד־זֶה הִרְאֹתוֹ
 אֶל־יִשְׂרָאֵל :

II. *Nacimiento y circuncisión de Jesús* (Lc 2,1-21)

1. GIOVANNI BATTISTA JONA (1668)

יְוִיָּהּ בְּיָמִים הָהֵם וַיֵּצֵא רֵת
 מִהַקִּיסָר אֲנוֹשְׁטוֹ שִׁיכְתָּב כָּל־
 הָעוֹלָם : וַהֲכָתָב הָזֶה הִרְאֵהוּ
 נַעֲשֶׂה מִקּוֹרִינוֹס נָצִיב אָרֶם :
 וַיֵּלְכוּ כָּל־אֲחָד לְהַכְתֵּב
 לַעֲרֹו : וַיַּעַל גַּם־יֹסֵף
 מִהַגָּלִיל מֵעִיר נְצָרֶת לַיהוּדָה
 לַעֲרֹו דָּוִד וּשְׁמָהּ בֵּית־לֶחֶם
 יַעֲזָר־כִּי הוּא הָיָה מִבֵּית דָּוִד
 וּמִמִּשְׁפַּחְתּוֹ : לְהַכְתֵּב עִם־
 מְרִים מֵאוֹרֶשֶׁת לוֹ לְאִשָּׁה

וְהִינֵנּוּ הַיְּתֵה הַחֶה : וַיְהִי
כְּהִיּוֹתָם שָׁם וַיִּמְלְאוּ יִמֵּה
לְלֶדֶת : וַתֵּלֶד בְּנָה הַכְּבוֹר
וַתַּחְתֵּל אוֹתוֹ בְּבִגְדִים וַתְּשִׁימוּ
בְּאֵבֹם כִּי לֹא־הָיָה לָהֶם מָקוֹם
בְּמִלּוֹן : וְהָיוּ בְּמַחוּזֵי דֶּהוּמָא
רוֹעִים שׁוֹקְדִים וְשׁוֹמְרִים
מִשְׁמֵרוֹת הַלֵּילָה עַל־עֲדָרָם :
וְהָנָה מִלֶּאךָ יְהוָה עֶמֶד אֲצֵלָם
וְזָהָר אֱלֹהִים זָהָר סְבִיבוֹתָם
וַיִּירָאוּ יִדְאָה גִדּוּלָהּ : וַיֹּאמֶר
הַמֶּלֶךְ אֶל־אֱלֹהֵים אֶל־תִּירָאוּ
כִּי־הִנֵּנִי מִבְּשָׂרְכֶם שְׂמַחָה
גִּדּוּלָהּ שְׂתַּחֲוִיָּה לְכָל־הָיִים :
כִּי־נֹלַד לָכֶם חַיִּים מוֹשִׁיעַ
שֶׁהוּא מְשִׁיחַ אֲדוֹן בְּעִיר דָּוִד :
וְזֹאת לָכֶם הָאוֹרֹת תִּמְצְאוּ
הַיֵּלֶד מוֹחֲתֵל בְּבִגְדִים וּמוֹשֶׁם
בְּאֵבֹם : וּמִיָּד עִם־הַמֶּלֶךְ
רוֹב צִבָּא הַשָּׁמַיִם מִהַלְלִים
הָאֱלֹהִים וְאוֹמְרִים : כְּבוֹד
לְאֱלֹהִים בְּמִרוֹמִים וְשָׁלוֹם
בְּאֶרֶץ לְאִנְשֵׁי הַדָּעוֹן חֲטוֹב :
וַיְהִי כִּבְיָשָׁר סָרוּ מֵאֲתָם
הַמֶּלֶךְ אֲבִים לַשָּׁמַיִם וַיִּדְּבְרוּ
הַרוֹעִים אִישׁ־לְרֵעֵהוּ נַעֲבוֹר
עַד־בֵּית־לָחֶם וְנִרְאָה זֶה הַדָּבָר

שָׁנַעְשָׂה שְׁאֲרוֹנֵי הַזֹּרִיעָנוּ :
 16 וַיָּבֹאוּ מְהֵרָה וַיִּמָּצְאוּ מְרִים
 וַיִּוְסֹף וַהֲלִיר מוֹשֶׁם בְּאִכּוֹס :
 17 וּבְרֵאֲוֹתָם יָדְעוּ מִהַדְּבָר
 18 הַנֶּאֱמָר עַל־יֶלֶד הַזֶּה : וַיִּתְּמָהוּ
 כָּל־אֲשֶׁר שָׁמְעוּ וּמִהַדְּבָרִים
 אֲשֶׁר אָמְרוּ אֱלֹהִים הָרוּעִים :
 19 וַתִּשְׁמֹר מְרִים כָּל־הַדְּבָרִים
 20 הָאֵלֶּה וַתִּשְׁבֶּם כָּל־כָּהֵן : וַיִּשׁוּבוּ
 הָרוּעִים וַיִּכְבְּדוּ וַיְהַלְלוּ אֶת־
 הָאֱלֹהִים עַל כָּל־מַה שֶּׁשָּׁמְעוּ
 וַרְאוּ כֹאֲשֶׁר נֶאֱמַר לָהֶם :
 21 וְאַחֲרֵי שִׁכְלָה שְׁמַנְתָּ יָמִים
 לְמוֹל הַיֶּלֶד וְנִקְרָא שְׁמוֹ יִשׁוּעַ
 כֹּאֲשֶׁר נִקְרָא מִהַמֶּלֶךְ אֶן בְּטָרִם
 22 הַזֶּה בְּכַמֵּן :

2. THOMAS YEATES (1805)

וַיְהִי בִימֵיהֶם הָהֵם וַיֵּצֵא דָת מֵאֵת קִיסָר אֲגוֹסְטוֹס אֲשֶׁר יִפְתָּב
 כֹּל־הָעוֹלָם : וַהֲכָתֵב הָיָה הָרֵאשֹׁן נַעֲשֶׂה בַהֲיוֹת קוֹרִינוֹס נַעֲיָב
 בָּאֵרֶם : וַיִּלְכּוּ כָל אַחֵר לַהֲפָתֵב בַּעֲרִירוֹ : וַיַּעַד גַּם־יִזְסֹף מִן־הַגֹּ'
 הַגָּלִיל מַעֲרִיר נַצְרֵת אֱלִי־הַזֶּה לַעֲרִיר דּוֹד הַזִּקְרָאֵת בֵּית־לַחַם
 פִּי הוּא הָיָה מִבֵּית דּוֹד וְנִמְנָשׁפָחֲתוֹ : לַהֲפָתֵב עִם מְרִים מֵאוֹר'
 נִמְאוֹרֶשֶׁת לוֹ לֵאשׁוּה וְהוּא הִיתָה הָרָה : וַיְהִי בַהֲיוֹתָם שֶׁם וַיִּמָּ'
 וַיִּמְלֹאֵם יְמִיָּה לְלֵדָתָה : וַתֵּלֶךְ בְּנֵה הַבְּכוֹר וַתַּחֲתֵל אוֹתוֹ כְּבַגְדִּים

ותשימו באבוס כי לא היה להם מקום במלוי ; והיו בשרה
 ההוא רועים שוקדים ושומרים משמרות הלילה על-עדרם:
 וזוה נולאך יהוה עמר אצלם וכבוד יהוה האיר סביבותם
 וייראו יראה גדולה ; ויאמר הפלאך אליהם אל-תיראו פי
 חנני נוכשרכם שמחה גדולה אשר יהיה לכל-העמים :
 כי-נודר לכם היום מושיע אשר הוא משיח האדון בעירדוד:
 וזאת לכם האות תמצאו את-הנער מוחתל בבגדים ומושב באב'
 באבוס ; ומיד עם-המלאך היה רוב צבא השמים מהדלים את
 -האלהים-אזמורים ; כבוד לאלהים במרומוים ובארץ-שלום
 יצון טוב לאנשים : ויהי כאשר הלכו מאתם המלאכים לשמ'
 לשמים ויאמרו הרועים איש אל-רעהו הבה נלך עד-בית-לחם
 ונראה הדבר הזה אשר בעשיה ואדוני הודיע'לנו ; ויבאו מהרה
 וימצאו נורים ויוסף והנער מושבם באבוס ; ובראותם הודיעו
 סביב הדבר אשר הגד להם על-הנער הזה : ויתמהו כלם א'
 אשר שמעו על-הדברים ההם אשר הודיעו להם מהרועים :
 וגרים שמרה כל-הדברים האלה ותשיח בלבבה ; וישוכו הר'
 הרועים ויכבדו ויהללו את-האלהים על-כל-הדברים אשר ש'
 שמעו וראו כאשר נאמר להם ; וכאשר כלה שמנת ימים ל'
 דמוד הנער ונקרא שמו ישוע כאשר נקרא מהמלאך בערם ה'
 הורה בבטן ;

3. WILLIAM GREENFIELD (1831)

והיו בָּנִים הָאֵלֹה וַיֵּצֵא דָבָר הַקִּסָּר אֲנֹכְסִיִּים¹
 לְהַתְחַשׁ כָּל-הַהֶבֶל : וְהַמִּסְקָד הָיָה הָיָה הָרָאשׁוֹן²

בַּיּוֹם קוֹרְנוּם מִשָּׁל אֲרָם : וַיָּלְכוּ כָלָם לְהַתְיַחֵשׁ 5
 אִישׁ אִישׁ אֶל צִירוֹ : וַיַּעַל בַּם יוֹסֵף מִן הַגָּלִיל 4
 מִצִּיר נָצַרֶת • אֶל יְהוּדָה • לְעִיר דָּוִד הַנִּקְרָאת בֵּית־
 לָחֶם • כִּי מִבֵּית דָּוִד וּמִמְשִׁפְחָתוֹ הָיָה : לְהַתְיַחֵשׁ 5
 עִם מָרְדֵּם מֵאַרְשָׁתוֹ • וְהִיא הָיָה : וַיְהִי בְּהֵיוֹתָם 6
 שָׁם • וַיִּמְלְאוּ יָמִידָה לְלֶדֶת : וַתֵּלֶד אֶת־בְּנִיהָ 7
 הַבְּכוֹר • וַתַּחֲמִלְהוּ וַתִּשָּׂם אֹתוֹ בָּאֲבוּם • כִּי לֹא הָיָה
 מָקוֹם לָהֶם בַּמָּלֶכֶת : וַיְהִיו רָעִים בְּאַרְץ הַהִיא 8
 לָנִים בַּשָּׂדֶה • וְשֹׁמְרִים מִשְׁמֶרֶת עֲדִירָהֶם בְּלִילָה :
 וְהַגֵּרָה מִלֶּאךָ יְהוָה נָצַב עֲלֵיהֶם • וּבְכוֹר יְהוָה נָגַד
 סָבִיב לָהֶם • וַיֵּרָאוּ וַיֵּרָאָה גְּדוּלָּה : וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם 10
 הַמֶּלֶאךָן • אֵל תִּירָאוּ כִּי הִנְנִי מִבְּשָׁר אֲתֻכֶּם שְׂמִמָּה
 גְּדוּלָּה • אֲשֶׁר תִּתְּנֶה לְכָל הָעָם : כִּי יֵלֶךְ לָכֶם הַיּוֹם 11
 מוֹשִׁיעַ בְּצִיר דָּוִד • וְהוּא הַפְּלִשִׁים הָאֲדוֹן : וְהָיָה 12
 לָכֶם הָאוֹת • תִּמְצָאֵי הַיָּלֵד מִחוּתָל וּמוֹשָׁם בָּאֲבוּם :
 וּבְאַחַת הָיָה עִם הַמֶּלֶאךָן הַמּוֹן צָבָא הַשָּׁמַיִם 13
 הַמְּהַלְלִים אֶת־הָאֱלֹהִים לֵאמֹר : כָּבוֹד לֵאלֹהִים 14
 בְּמִרוֹמָם • שְׁלוֹם עַל הָאָרֶץ • וְרָצוֹן לַאֲנָשִׁים :
 וַיְהִי כִּאֲשֶׁר עָלָה הַמֶּלֶאכִּים מֵאִתָּם הַשְׁמִימָה 15
 וַיֹּאמְרוּ הָאֲנָשִׁים הָרָעִים אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ • גִּלְכָּה
 נָא עַד בֵּית־לָחֶם וְנִרְאָה אֶת־הַדָּבָר הַזֶּה אֲשֶׁר הָיָה
 אֶת־אֲשֶׁר הוֹדִיעַ לָנוּ יְהוָה : וַיִּכְתְּרוּ וַיָּלְכוּ וַיִּמְצְאוּ 16
 אֶת־מָרְדֵּם וְאֶת־יוֹסֵף וְאֶת־הַיָּלֵד מוֹשָׁם בָּאֲבוּם :
 וַיֵּרָאוּ וַיּוֹדִיעוּ אֶת־הַדָּבָר אֲשֶׁר נֹאמַר אֲלֵיהֶם עַל־ 17
 הַיָּלֵד הַזֶּה : וַיַּחֲמִימוּ כָּל־הַשְּׂמָעִים עַל אֲשֶׁר 18
 נֹאמְרוּ אֲלֵיהֶם כִּפְּי הָרָעִים : וּמָרְדֵּם שְׂמָה אֶת־ 19

20 בְּלִדְגָרִים הָאֵלֶּה • וְהָיָה בָם בְּלִבָּה : וַיֵּשְׁבוּ
הָרָעִים וַיִּכְבְּדוּ וַיַּחֲלֹו אֶת־הָאֱלֹהִים • עַל־כָּל־אִשָּׁר
21 שָׁמְעוּ וַאֲשֶׁר רָאוּ • כִּאֲשֶׁר נֹאמַר אֲלֵיהֶם • וְכִאֲשֶׁר
כָּלְאוּ שְׁמוֹנֶת הַיָּמִים לְמוֹל אֶת־הַיָּלֵד • וַיִּקְרָא
שְׁמוֹ יִשׁוּעַ • כִּאֲשֶׁר נִקְרָא מִן הַמֶּלֶךְ בְּכֶרֶם הָרֶה
22 בְּבִטָּן :

4. ALFRED RESCH (1897)

וַיְהִי בַיָּמִים הָהֵם נִחְצָא
דָּת מֵאֵת מֶלֶךְ אֲיִגִּיסְטִים
לְכַתֵּב אֶת־כָּל הָאָרֶץ :

וְהַבְּחִיבָה הָיְתָה הַיָּסָה
הָרִאשׁוֹנָה וְקִירִינִיּוֹס הָיָה
שָׂחָה בְּסִירְנָא :

וַיִּלְכְּוּ כָלֶם לְהַחֲפֹקד אִישׁ
לְעִירוֹ :

וַיַּעַל גַּם־יִוִּסָּה מִן־הַגָּלִיל
מֵעִיר נַצְרַת אֶל־יְהוּדָה
לְעִיר דִּיר הַנִּקְרָאָה בֵּית־
לָחֶם כִּי הָיָה מִבֵּית דִּיר
וַיִּמְשָׁשׁ־חֵת :

לְהַחֲפֹקד כָּם־מֶרְנָב אֲשֶׁתִּי
וְהָיָה הָרֶה :

וַיְהִי בַּהֲיִיתָם שָׁם וַיִּמְלֹאוּ
יָמֶיהָ לָלֶדֶת וְלֹא הָיָה
לָהֶם מָקוֹם לָלִיד :

וַיִּמְצָא יוֹסֶה מֵעִיר קִרְיָבָה
לְעִיר חֵבְאָה שָׁמָּה אֶת־
מֶרְנָב :

וַיִּמְלֹךְ אֶת־בִּנָּתוֹ הַבְּכִירָה

וַתַּחֲתֶנָּה וַתִּשְׁבִּי בָהִי
בְּאֲבִיִּס:

וְרָעִים הָיוּ בַּמִּדְיָנָה הַהִיא
לְנִיב בַּסָּדָה וּשְׁמָרִים אֶת־
מִשְׁמֶרֶת הַלַּיְלָה עַל־עֲדָרָם:

וַהֲיָה מִלֶּאֱזָא וַהֲיָה נֶאֱב
אֶלֶיהֶם וּכְבִּיד וַהֲיָה הַיּוֹפִיִּי
עֲלֵיהֶם מִסְבִּיב וַיִּירָאִי
וַרְאָה גְדוֹלָה:

וַיֹּאמֶר אֶלֶיהֶם הַמִּלֶּאֱזָא אֵלֶי
תִּירָאִי כִּי הִנֵּנִי מִבֶּשֶׁר
אֶתְכֶם שְׂמַחַת גְּדוֹלָה אֲשֶׁר
תִּהְיֶה לְכָל־הָעָם:

כִּי הָיִים יֵלֵךְ לָכֶם מִיִּשְׂרָאֵל
אֲשֶׁר הוּא הַמִּשְׁחִיחַ הָאֵדוֹן
בְּעִיר דָּוִד:

וְהָיָה לָכֶם הָאֵיחַ תִּמְצְאוּן
יֵלֵךְ מִחֶתֶל וְשָׁכֵב בְּאֲבִיִּס:

וַיִּפְחָא הָיָה עִם־הַמִּלֶּאֱזָא
הַמֶּלֶךְ צָבָא הַשָּׁמַיִם
מִשְׁבָּחִים אֶת־הָאֱלֹהִים
וְאֲמָרִים:

קָבֵד בַּמְרוֹמִים לֹא־הִיט
וּבְאֶרֶץ שָׁלוֹם בְּאֲנָשֵׁי־הָרָצוֹן:

וַהֲיָה כַּאֲשֶׁר עָלָנוּ מֵעֲלֵיהֶם
הַמִּלֶּאכִּים הַשָּׁמַיִמָה
וַיֹּאמְרוּ הָרָעִים אִישׁ אֶל־
רֵעֵהוּ נַעֲבֹד־נָא עַד בֵּית־
לַחַם וְנִרְאָה אֶת־הַהֶבֶר
הַנִּקְשָׁה שָׁם אֲשֶׁר הוֹדִיעָנוּ
וַהֲיָה:

וַיִּמְהָרוּ וַיָּבֹאוּ וַיִּמְצְאוּ
אֶת־מְרִיָּם וְאֶת־יוֹסֵף וְאֶת־
הַיֵּלֵד שָׁכֵב בְּאֲבִיִּס:

וַיִּרְאוּ וַיִּשְׁמְעוּ אֶת־הַדְּבָר
הַנֶּאֱמָר אֲלֵיהֶם עַל־הַנֶּזֶר
הַזֶּה:

וְכָל־הַשְּׂמָעִים תָּמָהּ עַל־
הַדְּבָרִים אֲשֶׁר־הִגִּידוּ
אֲלֵיהֶם הָרָעִים:

וּמְרִים שָׁמְרָה אֶת־הַדְּבָרִים
הָאֵלֶּה וַתַּחֲשֹׁבֵם בַּלְבָּהּ:

וַיִּשְׁוּבוּ הָרָעִים מִהַלְלִים
וּמִשְׁבַּחִים אֶת־הָאֱלֹהִים

עַל־כֹּל־אֲשֶׁר שָׁמְעִי וָרָאִי
נֶאֱמָר נֶאֱמָר אֲלֵיהֶם:

וַיְהִי כַּמְלֶאכֶת שְׁלֹמֹה וַיְמִים
וַיָּבֹאוּ לַמֶּלֶךְ אֶת־הַנֶּזֶר
וַיַּמְלִיכוּ אֹתוֹ בַּמַּעֲרָה:

וַתִּקְרָא מֶרֶב אֶת־שְׁמוֹ
וַיֵּשֶׁב בֵּשֶׁב אֲשֶׁר קָרָא־לוֹ
הַמֶּלֶךְ וַיִּתֵּן הָרָה בְּבֶטֶן:

5. FRANZ DELITZSCH (1954)

- 2 וַיְהִי בַיָּמִים הָהֵם וַתֵּצֵא רַחַם הַקִּיסָר אוֹטוֹסְטוֹס בֶּ
- 2 לְסֹפֶר אֶת־כָּל־יֹשְׁבֵי תִבְלִי: וְהָהּ הַמִּפְקֵד הָיָה הָרֹאשׁוֹן
- 3 בַּהֲוֹת קוֹרִינְיוֹס שְׁלִישׁ בְּסוּרִיא: וַיֵּלְכוּ כָּלֶם לְהַתְּפַקֵּד
- 4 אִישׁ לְעִירוֹ: וַעֲלֵה נְסִיוֹסָהּ מִדֶּהֱנָלִיל מְעִיר נֶצֶרֶת אֶל־
- הַנֶּזֶר לְעִיר דָּוִד הַנִּקְרָאָה בֵּית־לָחֶם כִּי־הָיָה מִבֵּית דָּוִד
- 6 וּמִמִּשְׁפַּחְתּוֹ: לְהַתְּפַקֵּד עִם־מְרִים הַמֶּלֶךְ הָיָה לוֹ וְהָיָה
- 6 7 הָרָה: וַיְהִי בַהֲוֹתָם שֵׁם הַמֶּלֶךְ יִמְיָה לְלֶדֶת: וַתֵּלֶד
- אֶת־בְּנֵהּ הַבְּכוֹר וַתַּחֲתִלְהוּ וַתִּשְׁכַּיְבּוּ בָאֲכֹס כִּי לֹא־
- 8 הָיָה לָהֶם מְקוֹם בְּמִלּוֹךְ: וְרָעִים הָיוּ בָּאָרֶץ הַהִיא

- לנים בשנה ושמים את-משמרות הלילה בעדרם:
 והנה מלאך יי נצב עליהם וכבוד יי הופיע עליהם 9
 מסביב ויראו ויראה גדולה: ויאמר אליהם המלאך 10
 אל-תיראו כי הנני מבשר אתכם שמחה גדולה אשר
 תהיה לכם: כי היום ילד לכם בעיר דוד מושיע 11
 אשר הוא המשיח האדון: וזה לכם האות תמצאון ילד 12
 מחסל ומנח באבוס: ויהי פתאם אצל המלאך המון 13
 צבא השמים והם משבחים את-האלהים ואמרים:
 כבוד במרומים לאלהים ובארץ שלום בבני אדם 14
 רצונו (*באנשי רצונו): ויהי כאשר עלו מעליהם 15
 המלאכים השמימה ויאמרו הרעים איש אל-רעהו
 נעברה-נא עד בית-לחם ונראה המעשה הזה אשר
 הודיענו יי: וימהרו לבוא וימצאו את-מרים ואת-יוסף 16
 ואת-הילד שכב באבוס: ויראו וישמיעו את-הדבר 17
 הנאמר אליהם עליהנער הזה: וכל-השמעים תמרו 18
 על הדברים אשר-דברו אליהם הרעים: ומרים שמרה 19
 את-הדברים האלה ותחשבם בלבה: וישבו הרעים 20
 מהללים ומשבחים את-האלהים על-כל אשר שמעו
 וראו בפראש נאמר אליהם:

6. R. A. AYTOUN (1917)
 (Lc 2,10-12)

אל-תיראו ברהנני | מבשר אתכם
 שמחה גדולה | תהיה לכם:
 כי ילד לכם | היום מושיע
 משיח יהוה | בעיר דוד:
 וזה לכם | האות תמצאון
 עלל מחסל | ומנח באבוס:

III. Presentación de Jesús en el Templo (Lc 2,22-40)

1. GIOVANNI BATTISTA JONA (1668)

וְאַחֵר מְלֵאֲתָה
יְמֵי טְהוֹרָתָהּ כְּפִי תוֹרַת מֹשֶׁה
הֵבִיאוּהוּ לִירוּשָׁלַיִם לְהַעֲמִידוֹ
לִפְנֵי יְהוָה : כְּכַתוּב בְּתוֹרַת
יְהוָה † בִּירְכֵל זִכְר פֶּטֶר רַחֵם
קְדוֹשׁ לִיהוָה יִקְרָא : וְלִתְּת
קָרְבָן כְּמוֹ שֶׁנֶּאֱמַר בְּתוֹרַת
יְהוָה שְׁתֵּי תוֹרִים אֹו שְׁנֵי בָנֵי
יֹונָה : וְהִנֵּה הִנִּיחַ אִישׁ

בִּירוּשָׁלַיִם וּשְׁמוֹ שִׁמְעוֹן וְהָאִישׁ הַזֶּה צָדִיק וְיָרָא אֱלֹהִים
מִחֲבָה לְנַחֲמַת יִשְׂרָאֵל וְתִהְיֶה
רוּחַ הַקְּדוֹשׁ בּוֹ : וְלִקְחַתְּ שׂוֹכָה
מֵרוּחַ הַקְּדוֹשׁ כִּי הוּא לֹא—
יִרְאֶה מוֹת אִם—לֹא מְקוֹדֵם
יִרְאֶה מְשִׁיחַ יְהוָה : וַיָּבֵא בְּרוּחַ
לְהִיכֵל וּבָא שָׁר־הֵבִיאוּ הַיֶּלֶד
יִשְׁנֹעַ יוֹלְדוֹ לַעֲשׂוֹת כְּדָרְךָ
הַתּוֹרָה עָלָיו : וְהוּא לִקְחַת אוֹתוֹ
עַל־זְרוּעוֹתָיו וַיְבָרֶךְ לְאֱלֹהִים
וַיֹּאמֶר :

עַתָּה יְרוּרָה שְׁלַח עֲבָדְךָ
בְּדְבָרְךָ בְּשָׁלוֹם :

כִּירְאוּ עֵינַי אֶת־יְשׁוּעָתְךָ׃³⁰
 אֲשֶׁר כּוֹנֵנֶת לִפְנֵי כָל־³¹
 הָעַמִּים׃

אֹר לְגִלּוֹי הַגּוֹיִם וּלְכְבוֹד׃³²
 עַמְּךָ יִשְׂרָאֵל׃

וַיְהִיו אֲבִיו וְאִמּוֹ תּוֹמֵהִים׃³³
 עַל־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה שָׁנְאוּ־מֶרֶץ
 עָלָיו׃ וַיְבָרֶךְ אֹתָם שְׁמֵעוֹן׃³⁴
 וַיֹּאמֶר לְמֵרִים אִמּוֹ הִנֵּה הוּא־
 מוֹשֶׁם לְמַפְלָה וּלְתַקּוּמַת
 רַבִּים בְּיִשְׂרָאֵל וּלְאַחַת
 הַמְּרִיבֹת׃ וּלְנַפְשְׁךָ תַּעֲבוֹר׃³⁵
 חֶרֶב כְּרִי שִׁיגְלוֹ מִרְחֻשְׁכוֹת
 מַלְכוּת רַבִּים׃

וַתְּהִי רַחֲמָה נְבִיאָה בַת פְּנוּאֵל׃³⁶
 מִשְׁבֹּט אֲשֶׁר שְׁכָנָה בְּיָמִים
 רַבִּים וַתְּהִי עִם־אִשָּׁה שֶׁבַע
 שָׁנִים אַחֵר בְּתוֹלוֹתֶיהָ׃ וַתְּהִי
 אֶלְמָנָה עַד־אַרְבַּע וּשְׁמָנִים
 שָׁנָה וְלֹא סָרָה מִתִּכְּלֹת וַתַּעֲבוֹר
 בְּצוּמוֹת וּבְתַפִּילוֹת יוֹמָם
 וּלְיָלָה׃ הֵינֵּה הִיְתָה בְּשָׁעָה׃³⁸
 הוֹאֵת בִּבְאָה מוֹדָה אֶל־יְהוָה
 וְהִיְתָה מְדַבֶּרֶת עָלָיו אֶל־כָּל־
 הַמַּחֲכִים אֶת־פְּרוֹת יִשְׂרָאֵל׃
 וַיְהִי כְּכֻלּוֹת הַכֹּל בְּתוֹרַת יְהוָה׃³⁹
 וַיָּשׁוּבוּ גְלִילָה לְעִירָם לְנֶצֶרֶת׃

וַיְגִדֵּל הַיֶּלֶד וַיַּחֲזֹק מְלֶאכֶמֶת וַיַּחֲזֹק אֱלֹהִים הָיָה כֹּה :

2. THOMAS YEATES (1805)

ובמלאת ימי טהרתה כפי תורת משה הביאה
 אותו לירושלמים להראות לפני יהוה : ככתוב בתורת יהוה
 כל זכר פטור רחם קדוש ליהוה יקרא : ולהקריב קרבן כאשר
 נאמר בתורת יהוה שתי תורים או שני בני יונה : והנה
 איש היה בירושלים ושמו שמעון והאיש ההוא צדיק וירא אל
 אלהים ומחפה לנחמת ישראל וטהי רוח הקדוש עליו : ונ'
 ונגלה לו ברוח הקדוש אשר לא יראה מות עד כי יראה משיח
 יהוה : ויבא ברנח בהיכל וכאשר הביאו את-הילד ישוע היולד
 היולדים לעשות בדרך המורה עליו : אז לקח אותו עד-הזמנות
 הזמנות ויברך את-האלהים ויאמר : ענה יהוה שלח עבדך
 בשלום כדברך : כי ראוי עיני את-רשונותך : אשר כוננת
 בעיני כד-העפוי : אז להאיר לגוים ולכבוד עמך ישראל
 ויתמוה יוסף ואמו עד-הדברים האלה אשר נאמרו עליו :
 ויברך אותם שמעון ויאמר אל מרים אמו הנה זה מושם לה
 להפיל ולהקים רבים בישראל ולאזת לריב בו : ואף לנפש
 לנפש תעבור חרב אשר יגלו מחשבות מלבנות רבים : וטהי
 חנה נביאה אחת בת פנואל משבט אשר והיא באה בימים
 רבים ותחי עם-אישה שבע שנים מובתולותיה : וטהי אל

אלמנה בת-כארבע ושמנים שנה ולא סרה מהיכל ותעבור
 בצומים ובתפילות יום ולילה: וגם היא באה בשעה ההיא
 ומזרה אליהוה ומדפרת עליו אל-כלם אשר קוף לפדות בן-
 בישראל: ויהי בכלות הפל כתורת יהוה וישוב אל-הגליל לעי-
 לעירם לנצרת: ויהי הנער ויחזק ברוח וימלא חכמה וחק-
 האלהים היה בו:

3. WILLIAM GREENFIELD (1831)

ובמלאות ימי כהונה בתורת משה: ויגלו
 23 אתו ירושלמה להקריב ליהוה: פכתוב בתורת
 יהוה: כי כלזכר פטר רחם קדש יקרא ליהוה:
 24 ולעשות זבח פאשר נאמר בתורת יהוה: שמי
 25 תורים או שמי בני יונה: והנה איש היה
 בירושלם ושמו שמעון: והאיש הזה צדיק
 וחסיד ומחפה לנחמת ישראל: ויהי עליו רוח
 26 הקדש: ויגלה לו מרות הקדש כי לא יראה
 27 מות עד אשר יראה את-משיח יהוה: ויבא
 ביר הרוח אל ההיכל: ויביאו אביו ואמו את-
 28 הילד ישוע לעשות לו כשי התורה: וישארו
 29 בנורמותיו: ויבך את-האלהים ויאמר: עמה
 30 אדני השלח את-עבדך בשלום פריבך: כי
 31 יאשנה ראי עיני: אשר הבינות לפני כל-
 32 העמים: אור להאיר את-הגוים: ולגבור ישראל
 33 עמך: ויתקמו יוכף ואמו על הנאמרים עליו:
 34 ויבך אתם שמעון: ויאמר אל מרים אמו:

הָיָה הוּא יוֹשֵׁם לְמִשְׁכָּת וּלְמָקוֹם רַבִּים בְּיִשְׂרָאֵל ·
 35 וְלֹאֹת מְרִיבָה: וְגַם בְּנִפְשָׁךְ תַּעֲבֹר חֶרֶב ·
 36 לְהַתְּנִלוֹת מִחֲשָׁבוֹת לְבָבוֹת רַבִּים: וְהָיָה חֲזָה
 תִּגְבְּאָה בַת פְּנוּאֵל לְמִשָּׁה אֲשֶׁר · וְהָיָה בָּאָה
 בְּיָמִים רַבִּים · וְהָיָה עִם אִשָּׁה שֶׁבַע שָׁנִים
 37 מִבְּתוּלֶיהָ: וְהָיָה אֶלְמָנָה בַת שְׁמוּנִים וְאַרְבַּע
 שָׁנָה · וְלֹא כָרָה מִן הַהִיכָל · וּתַעֲבֹד בְּצוּמוֹת
 38 וּבְתַפְלוֹת לַיְלָה יוֹם: וְהַנֶּשֶׁשׁ בָּעֵת הַהִיא · וְהַתּוֹדָה
 אֶת־יְהוָה · וְהַעֲבֹר עָלָיו לְכָל מַהֲפֵי הַפְּדוֹת בִּירוּשָׁלַם:
 39 וְכַאֲשֶׁר בָּלוּ אֶת־הַכֹּהֵן כְּפִי תוֹרַת יְהוָה · וַיָּשִׁבוּ
 40 הַנְּזִילָה אֶל נִצְרַת עֵדֶם: וַיִּגְדֵּל הַיָּלֵד · וַיַּחֲחֹק
 בְּרוֹחַ · וַיִּפְּלֵה הַכֶּמֶה · וַיְהִי לוֹ חֵן אֱלֹהִים

4. ALFRED RESCH (1897)

וַיִּמְלֹא יָמֵי טְהוֹרָה כְּתוּרָה
 מִשָּׁה וַיַּעֲלֶהוּ יְרוּשָׁלַם
 לְהַעֲמִידוֹ לְשַׁנֵּי יְהוָה:

בְּכַתוּב בְּתוֹרַת יְהוָה כֹּל
 זָכָר פֶּטֶר רָחֵם וְקָרָא קֹדֶשׁ
 לַיהוָה:

וַיִּלְהַקְרִיב קָרְבָּן כְּאִמְרָה
 בְּתוֹרַת יְהוָה שְׁתֵּי־תוֹרִים
 אֵל שְׁנֵי בְנֵי יוֹדָה:

וְהָיָה אִישׁ אֱלֹהִים
 בִּירוּשָׁלַם וְשִׁמּוֹ שְׁמִעוֹן
 וְהָיָה אִישׁ צְדִיק וְחָסִיד
 מִחֲבֵה לְחֶמֶת וְשָׂרָאֵל וְרִיחַ
 הַקֹּדֶשׁ הַיְהוָה עָלָיו:

וְלֹא נִגְלָה בְּרוּחַ הַקֹּדֶשׁ כִּי
לֹא יִרְאֶה מוֹת עַד אֲבֵר
רְאֵה אֶת־מִשִּׁיחַ יְהוָה
[בָּא] בְּבֶשֶׁר:

וַיָּבֹא בְרוּחַ אֱלֹהֵי־מִקְדָּשׁ
וַיְהִי כַּאֲשֶׁר הֵבִיאוּ אֲבוֹתָיו
אֶת־הַנֶּעַר יֵשׁוּעַ לַעֲשׂוֹת לוֹ
כַּחֲקֵת הַתּוֹרָה:

וַיִּקְבַּל אֹתוֹ עַל־זִרְעוֹתָיו
וַיְבָרֶךְ אֶת־הָאֱלֹהִים

.....

וְאֲבִיו וְאִמּוֹ תַּמְהִיב עָלָיו
הַדְּבָרִים הַנֶּאֱמָרִים עָלָיו:

וַיְבָרֶךְ אוֹתָם שְׁמַעִין וַיֹּאמֶר
אֱלֹהֵי־מִרְיָם אִמּוֹ הַנֶּהֱדוּהָ
מִיֶּסֶד לְמַכְשׁוֹל וּלְחַקִּימָה
לְרַבִּים בְּיִשְׂרָאֵל וּלְאוֹת
מִרְיָ:

וַיִּבְשֹׁשׁוּ תַעֲבֵר הָרֹב לְמַעַן
תִּגְלֶינָה מִחֲשָׁבִית לִבָּב
רַבִּיב:

וַתִּהְיֶינָם הֵנָּה אֵשֶׁה נְבִיאָה
בְּחַזְקַת־אֵל מִשְׁבֵּט אֲשֶׁר:

וְהָיָה בָּאָה בַּיָּמִים וַחֲוִתָּהּ
עַל־בַּעֲלָהּ שֶׁבַע שָׁנִים
אַחֲרֵי בְחִילָהּ:

וְהָיָה אֶלְמָנָה כְּאֶרְבַּע
וְשִׁמְרִים שָׁנָה וְלֹא מָשָׁה
מִן־הַמִּקְדָּשׁ וְלַמִּדָּת
בְּחַשְׁלוֹת וּבְחַחֲנִיכִים לִילָה
וַיִּימָם:

וַתִּקַּם בָּלַת הָהִיא וַתִּזְדָּה
לִיהָהּ וַתְּדַבֵּר עָלָיו לְכָל
מִקְנֵי פָדִית בִּירֵשָׁלָיִם:

5. FRANZ DELITZSCH (1954)

- 22 וַיִּמְלֹאוּ יְמֵי טְהָרָהּ
 (*טְהָרָם) לְפִי תוֹרַת מֹשֶׁה וַיַּעֲלֶהוּ לִירוּשָׁלַיִם לְהַעֲמִידוֹ
 23 לִפְנֵי יי: כַּאֲשֶׁר כָּתוּב בַּתּוֹרָה יי: כָּל־זָכָר פֶּטֶר רַחֵם
 24 יִקְרָא קֹדֶשׁ לִי: וְלָתֵת קָרְבָן כְּאֹמֶר בַּתּוֹרָה יי: שְׁתֵּי
 25 תָרִים אוֹ שְׁנֵי בְנֵי יוֹנָה: וְהִנֵּה אִישׁ הָיָה בִירוּשָׁלַיִם
 וּשְׁמוֹ שִׁמְעוֹן וְהוּא אִישׁ צַדִּיק וְחֹסֵד מְחַבֵּה לְנַחֲמַת
 26 יִשְׂרָאֵל וְרוּחַ הַקֹּדֶשׁ הָיָה עָלָיו: וְלוֹ נִגְלָה בְרוּחַ הַקֹּדֶשׁ
 27 כִּי לֹא יֵרָאֶה-מֹות עַד-רֹאוֹתָיו אֶת-מֹשֶׁה יי: וַיָּבֹא
 בְרוּחַ אֱלֹהֵימֶקְדָשׁ וַיְדִי כַאֲשֶׁר הֵבִיאוּ הוֹרֵיוֹ אֶת־הַנֶּעֱר
 28 יֵשׁוּעַ לַעֲשׂוֹת עָלָיו כַּמִּשְׁפָּט הַתּוֹרָה: וַיִּקְחֵהוּ עַל־זֵרְעוֹתָיו
 29 וַיִּבְרַךְ אֶת־דָּאֵלֵהִים

-
- יֵשׁוּעַ (אָבִיו) וְאִמּוֹ תַמָּרִים:
 34 עַל־הַדְּבָרִים הַנֶּאֱמָרִים עָלָיו: וַיִּבְרַךְ אוֹתָם שִׁמְעוֹן
 וַיֹּאמֶר אֶל־מֵרִים אִמּוֹ הַגְּדִיזָה מוֹסֵד לְנִפְלִיָּה וְלִתְקוּמָה
 35 לְרַבִּים בְּיִשְׂרָאֵל וְלֹאֹת מְרִיבָה: וְגַם־בְּנִפְשׁוֹ תַחֲתֶר
 36 חָרַב לְמַעַן תִּגְלִיגָה מִחֲשָׁבוֹת לִבָּב רַבִּים: וְתַהֲרֹשֶׁם
 חֲנָה אִשָּׁה נְבִיאָה בַת־פְּנּוּאֵל מִשְׁבֵּט אֲשֶׁר וְהוּא בָּאָה
 בְּיָמִים וְחִיתָה עִם־בַּעֲלָהּ שֶׁבַע שָׁנִים אַחֲרֵי בְתוּלֶיהָ:
 37 וְהוּא אֶלְמָנָה כְּאַרְבַּע וּשְׁמֹנִים שָׁנָה וְלֹא מָשָׂה מִן־
 הַמִּקְדָּשׁ וּבָצִים וּבְתַחֲנוּנִים עָבְדָה אֶת־דָּאֵלֵהִים לִילָה
 38 וַיֹּם: וְתִקֵּם בְּשַׁעָה הַהִיא וְתִגַּשׁ לַהֲדוֹת לִי וְתִדְבֹר
 39 עָלָי וּבְאוֹנֵי כִלְדֵּימַחֲבִים לְנֶאֱלָה בִירוּשָׁלַיִם: וַיְכַלּוּ
 אֶת־הַכֹּל כְּפִרְתּוֹרָת יי: וַיָּשׁוּבוּ הַגְּלִילָה אֶל־נִצְרַת עִירָם:
 40 וַיַּגְדֵּל הַנֶּעֱר וַיַּחֲזֹק (כְּרוּחַ) וַיִּמְלֹא חֲכָמָה וְחֹסֶד אֱלֹהִים
 41 עִמּוֹ:

6. R. A. AYTOUN (1917)
(Lc 2,34-36)

} הנהיזה מוקד | לנפילה ולתקומה
 } לרבים בישראל | ולאות מריבה :
 } וגם-את בנפשו תחת חרב
 } להגלות מחשבות לבבות רבים :

IV. *Pérdida y hallazgo del Niño Jesús en el Templo*
(Lc 2,41-52)

1. GIOVANNI BATTISTA JONA (1668)

וילכו
 יולדיו שנה בשנה לירושלים
 "בחג הפסח : ומחיותו בן—
 שתים עשרה שנה בעלותם
 ירושלימה כדרך יום החג :
 "ובכלות הימים ובשובם ויעיב
 החנער ישוע בירושלים ולא
 "ידעו יולדיו : ויחשבו כי הוא
 היה עם חברת ההלכים יחד
 ויבאו מהילך יום אחד
 ויבקשוהו בין הקרובים ובין
 "מיודעיו : ובשלא מצאו שבו
 "ירושלימה וידרשוהו : וירחי
 אחרי שלשה ימים וימצאוהו

בְּהִיכַל יוֹשֵׁב בֵּין הָרַבָּנִים
 שׁוֹמֵעַ גְּדוּהָם וְשׁוֹאֵל לָהֶם ;
 וַיִּתְּמֵהוּ כָּל־הַשּׁוֹמְעִים לוֹ עַל־
 תְּבוּנָתוֹ וְעַל־תְּשׁוּבוֹתָיו ;
 וּבֹאֲשֶׁר רָאוּ תִמְהוּ וַתֹּאמֶר לוֹ
 אִמּוֹ בְּנִי לָמָּה עָשִׂיתָ לָּנוּ כִּכָּה
 הַנֶּחַח גְּבוּיָךְ וְאֲנִי בַעֲצָב
 בְּקִשְׁנוֹךְ ; וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם מַה
 הִיא זֹאת שְׂאֵתֶם בְּקִשְׁתֶּם
 אוֹתִי וְלֹא יָדַעְתֶּם כִּי אֲנִי צָרִיךְ
 לַהֲיוֹת כְּאֵלֶּה הַדְּבָרִים שֶׁהֶם
 שָׁל־אֲבִי ; וְהֵם לֹא הִבִּינוּ הַדָּבָר
 שֶׁדָּבַר לָהֶם ; וַיֵּרֶד עִמָּם וַיֹּבֹא
 לַנְּצִרָתָהּ וְהָיָה מְשׁוּעָבָד לָהֶם
 וַתִּשְׁמֹר אִמּוֹ כָּל־הַדְּבָרִים
 הָאֵלֶּה בְּלִבָּהּ ; וַיִּגְדַּל יִשׁוּעַ
 בַּחֲכָמָה וּבִשְׁנָיִם וּבְרוֹחַן לִפְנֵי
 אֱלֹהִים וּלְפָנֵי אָדָם ;

2. THOMAS YEATES (1805)

וילכה וילדיו שנה בשנה לירושלים בזה
 הפסח ; ובהיותו בין־שתיים עשרה שנה ויעלו לירושלים
 כדרך החג ; ובכלות הימים בשובם וישב העיר ישוע בן
 בירושלים ולא ידעו דוסק ואמו : ויחשבו כי הוא היה עם־
 ההלכים יחר ויבאו מהלך יום־אחד ויבקשוהו בקרוביהם

ומיורעיהם : וכאשר לא מצאנו שבו ירושלימה וירר שוהו :
 ויהי אחרי שלשה ימים וימצאו אותו בהיכל יושב בתוך הר'
 הרבנים שומע אותם ושואל להם : ויתמהו כל השומעים ל'
 לו עד תבונתו ועד תשובותיו : וכאשר ראו אותו השתאו ו'
 ותאמר אליו אפוא בן למה עשית לנו ככה הנה אביך ואני בע'
 בעיצב בקשנך : ויאמר אליהם למה היא זאת אשר אתם ב'
 בקשתם אותי הלא ידעתם כי עלי הוא להיות באלה אשר
 לאפי : והם לא הבינו הדבר אשר דבר להם : וירר עמוס ו'
 ויבא לכפרת והיה משועבר להם ותשמור אפוא כל הדברים
 האלה בלבם : ויגדל ישוע בחכמה ובשנים ובחיי דפני א'
 אלהים ולפני אדם :

3. WILLIAM GREENFIELD (1831)

- ויעלו 41
 אביו ואמו שנה בשנה ירושלמה בחג הפסח :
 42 ויהי בן שתים עשרה שנה . ויעלו ירושלמה
 43 כדרך חג : וכלו הימים וישבו . ויתר ישוע הלך
 44 בירושלם . ולא ידעו יוכה ואמו : ויחשדו כי
 בארחה הוא . וילכו כדרך יום ויבקדו בקרובים
 ובמקדשים : וכאשר לא מצאו . ויעלו ירושלמה 45
 לבקדו : ויהי אחרי שלשת ימים . וימצאו אותו 46
 בהיכל יושב בתוך המורים . ושומע אדם ושואל
 להם : והקדו כל השמעים אותו על-הבונהו 47
 ועל-השוכהו : וישתוממו בראתם אותו . והאמר 48
 אליו אמו . בני מה זאת עשית לנו . הנה אביך

וְאֵנִי בְקִשְׁנוּךְ בְּמִדַּת רֹחַ: וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים לְפָנָה 40
 בְּקִשְׁתָּם אֹתִי וְלֹא יָדְעָתָם כִּי עָלִי לִהְיוֹת בְּאִשְׁרִי
 לְאָבִי: וְלֹא הִבִּיטוּ אֶת־הַדָּדָר אֲשֶׁר דָּבַר אֱלֹהִים: 50
 וַיִּרְדּוּ אִתָּם וַיָּבֹאוּ אֶל נְעָרָתוֹ וַיִּשְׁתַּמְעוּ לָהֶם וַיֹּאמְרוּ 51
 שְׂמָרָה אֶת־פְּלִדְדֻגְרִים הָאֵלֶּה בְּלִבָּהּ: וַיֵּלֶךְ יִשְׁוּעַ 52
 הַלֹּךְ וְגֹדֵל בְּתִבְנוּתָהּ וּבְקוֹמָהּ וַיַּחֲזֵן עִם אֱלֹהִים וְעִם
 אֲנָשִׁים:

4. ALFRED RESCH (1897)

וְעָלִי אֲבִיתָיו וְרִישָׁלִים
 מִדֵּי שָׁמָּה בְּשָׁמָּה
 לְחַשְׁתִּיחִילָה בְּחֵג הַשָּׁמַח:
 וַיְהִי בַּהֲיוֹתִי בְּדִשְׁתִּים
 עֲשָׂרָה שָׁמָּה וַיֵּלֶכְנִי עִמּוֹ
 כְּמִשְׁמֵחַ הַחֵג:

וַיְהִי כְּכַלִּיתָם אֶת־הַיָּמִים
 וַיָּשִׁיבֵי וַיִּנְחָר הַנֶּעַר וַיִּשַׁע
 בִּירִישָׁלִים וַאֲבִיתָיו לֹא
 יָדְעוּ:

וַיַּחֲשִׁבֵי כִּי עַבְד־חֶבֶל
 הָאֲרָחִים הָיָא וַיִּלְכְּבֵי בְּדֶרֶךְ
 יוֹם וַיִּבְקְשׂוּהוּ בֵּין
 הַקְּרוֹבִים וְהַמִּיָּדָעִים:

וְלֹא מִצָּאָהִי וַיַּחֲשִׁבֵי
 וַיָּשִׁיבֵי וְרִישָׁלִים לְבַקְשָׁהּ:

וַיְהִי מִקֵּץ שְׁלֹשָׁת יָמִים
 וַיִּמְצָאָהִי בְּמִקְדָּשׁ וְהָיָא
 יוֹשֵׁב בְּחוּץ הַסּוֹפְרִים וְשָׁמַע
 אֶלֶיהֶם וְשָׁאֵל אֹתָם:

וַיִּקְשִׁיבוּ כָלֶם וַיִּתְמַהוּ
אֵיךְ הִיא חֲרָגָם אֶת־
פְּרִשְׁיֹת הַתּוֹרָה וְאֶת־
הַפְּטָרוֹת הַגְּבִיאוֹת:

וַתֵּשֶׁ אִמּוֹ וַתֹּאמֶר אֵלָיו
בְּנִי לָמָּה כָּכָה עָשִׂיתָ לָּנִי
הִנֵּה מִתְעַצְבִּים בְּקִשְׁנִי
אֶתָּה:

וַיֹּאמֶר אֵלֵיהֶם לָמָּה
בְּקִשְׁתֶּם אֶת־י הָלֹא יָדַעְתֶּם
כִּי צִרְדָּה לִי לְשֶׁבֶת בְּבֵית אָבִי:

וַהֲתִכְמִים אִמְרֵי אֶל־מִדּוֹם
הָאֵת אֵם הַנֶּזֶר הַזֶּה:

וַתֹּאמֶר אֵלָּה הִיא וַיֹּאמֶר
אֵלֵיהֶם אֲשֶׁרֶךְ בְּנָשִׁים
כִּי בָרַךְ הָאֱלֹהִים אֶת־פְּרִי
בְּסִנְךָ:

כִּי כְבוֹד הַיּוֹד וְחֻכְמָה בְּזֹאת
לֹא רְאִיתִי וְלֹא שָׁמַעְנִי
מִעוֹלָם:

הִקֵּם יֵשִׁיעַ הַלֵּךְ אַחֲרֵי
אִמּוֹ וַיֵּשֶׁב אִתָּם אֶל־
נִצְרַת וַיְהִי שְׁמֵעַ אֶל־
אֲבִיתָיו:

וְאִמּוֹ שָׁמְרָה בְּלִבָּהּ אֶת־
כָּל־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה:

וַיֵּשֶׁעַ הַלֵּךְ וַתֵּלֶךְ בְּקִיָּמָה
וּבְחֻכְמָה יִבְחֶן לִפְנֵי
אֱלֹהִים וָאָדָם:

5. FRANZ DELITZSCH (1954)

- וְעָלוּ הָיוּ יְרוּשָׁלַיִם שָׁנָה בְּשָׁנָה לְחַג
 42 הַפֶּסַח: וַיְהִי בַּהֲיוֹתוֹ בֶּן־שְׁתַּיִם עֶשְׂרֵה שָׁנָה וַיַּעֲלוּ
 43 (יְרוּשָׁלַיִם) כְּמִשְׁפַּט הַחֹג: וַיִּמְלְאוּ אֶת־דְּנוּמֵי וַיָּשׁוּבוּ
 הַיְּתֵר יִשׁוּעַ הַנַּעַר בִּירוּשָׁלַיִם וַיֹּסֶף וַאֲמַר (וַיְהוֹדִינוּ) לֹא
 44 יָדָעוּ: וַיַּחֲשֹׁבוּ כִּרְעִם־חָבֵל הָאֲרָחִים הוּא וַיִּלְכוּ בְּדֶרֶךְ
 45 יוֹם וַיִּבְקְשׁוּהוּ בֵּין הַקְּרוֹזִיבִים וְהַמִּידָעִים: וְלֹא מָצְאוּ
 46 וַיָּשׁוּבוּ יְרוּשָׁלַיִם לִבְקָשׁוֹ: וַיְהִי אַחֲרֵי שְׁלֹשֶׁת יָמִים
 וַיִּמְצְאוּהוּ בַּמִּקְדָּשׁ יֹשֵׁב בְּתוֹךְ הַמּוֹרִים שֹׁמֵעַ אֲלֵיהֶם
 47 וְשֹׂאֵל אֹתָם: וְכֹל־הַשְׁמָעִים אֵלָיו הִשְׁתַּוּמְמוּ עַל־שִׁבְלוֹ
 48 וְעַל־תְּשׁוּבָתוֹ: וַיְהִי כִּרְאוֹתָם אֹתוֹ וַיַּחֲרִדוּ וַתֹּאמֶר אֵלָיו
 אֲמֹר בְּנֵי מַדּוּעַ כָּכָה עָשִׂיתָ לָנוּ הִנֵּה אֲבִיךָ וְאֲנִכִּי
 49 בַּעֲצָב־לֵב בִּקְשָׁנוּךָ: וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם לָמָּה זֶה בִּקְשָׁתֶם
 50 אֹתִי הֲלֹא יָדַעְתֶּם כִּי עָלִי לִהְיוֹת כְּאִשֶּׁר לְאָבִי: וְהֵם לֹא
 51 הִבִּינוּ אֶת־הַדְּבָר אֲשֶׁר דִּבֶּר אֲלֵיהֶם: וַיֵּרֶד אֹתָם וַיָּבֹא
 אֶל־נִצְרַת וַיִּכְנַע לָהֶם וַאֲמַר שְׁמַרְהָ בְּלִבָּהּ אֵת כָּל־
 52 הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה: וַיִּשׁוּעַ הַלֵּךְ וַגְּדֹל בְּחִבְּמָה וּבְקוֹמָה
 וּבְחֹן עַם־אֱלֹהִים וְעַם־אֲנָשִׁים:

INDICE DE AUTORES

- Abel, F.M. 158 175 191 194.
 Aberle, M. 51 292.
 Accame, S. 54 65 291.
 Adler 41.
 Agouridis, S.C. 291.
 Aldama, J.A. de 165 308.
 Aland 191.
 Alló, E.B. 131.
 Alonso, Joaquín M. 194 306.
 Ambroggi, P. de 181 183 306.
 Anderson, J.G.C. 292.
 Andriesen, P. 196 306.
 Anesaki, M. 230.
 Arbez, Edward 289.
 Argyle, A.W. 313.
 Aristón de Ceas 232.
 Aron, R. 243.
 Atkinson, K.M.T. 49 292.
 Aufhauser, B. 230.
 Augé, R. 97.
 Aytoun, R.A. 146 184 237 247 315 334
 342.
 Auxerre, Haymon d' 267.
 Bailey, K.E. 97 298.
 Baily, Michael 85 91 296.
 Bailly, M.A. 122 208.
 Bammbel, Ernst 291.
 Barb, A.A. 300.
 Barnet, P.W. 35 44 61 291.
 Barrois, A. 100 115.
 Bartina, Sebastián 45 46 291.
 Bartoli, L. 183 311.
 Baudisin, W.W. 301.
 Bauer, J.B. 248 311.
 Baumgartner, W. 58.
 Beet, Joseph A. 313.
 Belser 48 62 291.
 Benoit, Pierre 3 9 96 196 275 276 288
 289 299 306 317.
 Besançon, Zacarias de 267.
 Beyer, H. 313.
 Bickermann, E. 288.
 Bishop, E.F. 99 149 299 304.
 Black, M. 274 316.
 Bleckmann, F. 53 295.
 Blinzler, Joseph 80 81 211 297 308.
 Bo Reicke 290.
 Bonaccorsi, Giuseppe 296.
 Bonosio 80.
 Bonser, E.M. 313.
 Bornhäuser, Karl 89 96 162 244 309.
 Bour, R.S. 293.
 Bourdieu, Hervé de 267.
 Bousset, Wilhelm 137 138 273 301 314.
 Bover, José María 263 312.
 Box, C.A. 274 275 315.
 Braunert, Horts 39 47 73 291.
 Briggs, C.A. 273 314.
 Brinktrine, J. 183 306.
 Broughton, T.R.S. 293.
 Brown, Raymond E. 13 34 35 38 44 45
 46 47 61 62 71 72 73 87 88 91 93 94
 110 113 114 118 120 123 125 127 128
 133 134 135 146 147 162 166 168 172
 179 184 196 198 201 219 223 225 226
 228 234 240 241 247 249 251 252 254
 266 268 289 300 305 310.
 Brownle, W.H. 30 31 288.
 Brox, N. 206.
 Bruin, R. 309.
 Brunot, A. 289.
 Buby, Bertrand 303.
 Bultmann, Rudolf 114 133 135 139 230
 233 235.
 Bunsen, Ernst von 230.
 Burrows, Eric 169 222 234 257 264 265
 274 315.
 Byrne, M. 299.
 Cabanis, A. 90 297.
 Cadbury, H. 257 275 311 316.
 Calcagnini Carletti, Daniela 313.
 Calderini, A. 291.
 Cantore, Stefania 297.
 Carli, Gino 182 183 309.
 Carmignac, Jean 275 316 318 319.
 Carpenter, J.E. 230.
 Casiodoro 40.
 Cayetano, Card. 262.
 Cerfaux, Lucien 137 140 301.
 Clemente Alejandrino 42 259.
 Cohn, Isaac 320.
 Colunga, Alberto 308.
 Conrady, L. 38 218 226 274 315.
 Conzelmann, Heinz 140.
 Corbisley, Thomas 48 53 291 293.
 Cortés, J.B. 263 311.
 Couroyer, B. 313.
 Creed, J.M. 219 221 223.

- Cullmann, Oscar 131 132 136 137 140
287 300 301 302.
Cutler, A. 182 306.
- Ch**
Champoux, Timoty 294.
Charue, A. 188 306.
Chattopadhyaya, Nisikanta 230.
Cheyne-Black 293.
- D**
Dahood, M. 58.
Dalman, G. 207 259 273 311 316 320.
Daniélou, Jean 137 145 302.
Davies, S.L. 288.
Deimel, A. 156 304.
Deissmann, A. 40 45 174 295 300.
Delitzsch, Franz 22 26 58 90 122 144
149 150 158 164 166 169 173 189 192
207 214 259 318 319 325 333 341
347.
Delling, G. 248 311.
Derret, J.D.M. 42 48 87 90 291 298.
Desjardins, E. 289.
Dessau, H. 50 51 293 295.
Dewille, Ch. 259 311.
Dibelius, Martin 34 117 133 135 137
138 233 235.
Dídimo 257.
Dieckmann, Hermann 188 294 309.
Diehl, Ernst 39 295.
Diógenes Laercio 232.
Dión Cassio 40 42.
Dittenberger, Wilhelm 60 133 295.
Dobschutz, E. von 137 301.
Döderlaein, J. 260 311.
Dom Hugues 263.
Dornseiff, F. 130 300.
Dubarle, A.M. 309.
Dupont, Jacques 248 249 258 264 310.
- E**
Easton, B.S. 63 294.
Edgar, E.C. 81 298.
Edmunds, Albert J. 230.
Ellingwort, P. 151 303.
Elliot, J.K. 219 248 264 310.
Erdmann, G. 127 200.
Escudero Freire, C. 96.
Etaix, Raymond 304.
Eusebio de Cesarea 42 102 226.
Evans, C.F. 65 66 294.
Ewald 57.
- F**
Fahy, T. 191 307.
Farmer, George 260 310 311.
Farris, Stephen 316.
Fenasse, J.M. 289.
Fernández, J. 156 304 309.
Feuillet, A. 197 307.
Field, F. 311.
Figueras, Pau 179 306.
Filón 234.
Filostrato 232.
Fitzmyer, J.A. 137 140 141 142 301.
- Fonck, Leopold 99 299 313.
Förster, M. 99 104 299.
Förster, W. 130 137 301.
Förster-Quell 137 140 301.
Foschiani, Enrico 289.
Frey, Jean Baptiste 81 298.
Fridrischen, Anton 313.
Friedrich 189 298 308.
Fulford, I.W. 188 309.
- G**
Gabba, Emilio 54 295.
Gächter, Paul 72 174 247 315.
Galbiati, E. 156 168 174 179 201 304
305.
Galot, Jean 267.
Gallus, T. 191 192 307.
Gancho, C. 84 303.
Garbe, Richard 230.
García Vieyra, Alberto 309.
Gardner, P. 293.
Garofalo, Salvatore 195 307.
Gaspari, W. 57.
Gatti, F.M. 263 317.
Geffcken, J. 114 300.
Geldenhuys, N. 291.
George, A. 141 175 186 291 296 302
305.
Gesenius 319.
Geyser, A.S. 27 28 31 220 288.
Giblin, C.H. 87 91 94 95 296.
Giet, Stanislas 182 306.
Gironés Guillén, J. 204 309.
Glombitza, Otto 225 251 310 311.
Gnilka, J. 310.
Godet, F. 273 314.
Goetz, K.G. 118 300.
Goguel, Maurice 287.
Gómez, G. 313.
González Lamadrid, A. 287.
González Vila, E. 263 312.
Goodier, A. 304.
Goodman, P. 313.
Goulder, M.D. 86 88 90.
Grant, O.L. 315.
Gray, J.R. 245 310.
Greenfield, William 26 144 158 164 166
169 173 189 207 318 319 323 329 338
344.
Grenfell, Bernard P. 40 295.
Gresham Machen, J. 273 314.
Gressmann, Hugo 115 116 231 273 314.
Griffith 231.
Grispino, J.A. 312.
Groag, E. 49 63 293 294.
Groot, Adrien de 194 305 307.
Grousset, R. 104 299.
Gründmann, W. 44 73 233.
Gryglewicz, F. 306.
Guardini, Romano 267.
Gueuret, A. 7.
Guitton, Jean 267.

- Gumpach, Joh. 38 55 278 291.
 Gunkel, Hermann 274 314.
- Hamel, Ed. 309.
 Hamlyn, F. Conrad 244 313.
 Hannam, W.L. 313.
 Hardy, Edmund 230.
 Harnack, G.A. von 135 275 316.
 Harrie, J. 300.
 Harrington, W. 304 305.
 Haspecker, J. 304.
 Hastings 260 310 311.
 Hatch, W.A.P. 172 173 307.
 Haubst, R. 309.
 Haulotte, Edgar 88 298.
 Hayles, D.J. 35 39 54 55 65 291 293.
 Helvidio 80.
 Henderson, Ebenezer 319.
 Hengel, M. 90 298.
 Herodoto 231.
 Herranz, Andrés 305.
 Herward, Johannes Georg 55 294.
 Herzog-Hauser 131.
 Higgins, A.T.B. 291.
 Hilgenfeld, Adolf 20 35 47 49 51 230
 273 275 292 293 314.
 Hilgenfeld, Rudolf 49 293.
 Hillmann, Joh. 47 70 74 218 265.
 Hoffmann 313.
 Holzmeister, Urban 53 64 289 295 297.
 Hönig, S.B. 250 311.
 Horner, J. 289.
 Huby, J. 137 257 302.
 Hug 38.
 Hugues, Dom 312.
 Hunt, Arthur S. 40 295.
 Husche 55.
 Huschke, A. 289.
- Instinsky, Hans Ulrich 294.
- Jack, J.W. 64 294.
 Jansen, J.F. 313.
 Jenofonte 231.
 Jeremias, J. 121 165 248 300 307 311.
 Jerwell, Jacob 156 304.
 John, M.P. 203 306.
 Jona, Giovanni Battista 22 26 144 158
 164 166 169 173 189 192 207 318 319
 326 335 342.
 Jonge, Henk J. de 226 229 233 236 241
 242 249 250 252 258 260 310.
 Jonston, T.A. 289.
 Jorge Cedreno 182.
 Josefo 31 36 40 48 49 50 53 54 55 59 60
 62 63 67 232 234 258.
 Joüon, P. 141 259 275 279 303 316.
 Joviniano 80.
- Kastner, K. 99 299.
 Kaufmann, L. 296 297.
 Keller, C.A. 84 303.
- Kellner, Heinrich 293.
 Kenyon-Bell 45.
 Kipgen, K. 299.
 Kirschläger, W. 304.
 Kittel, R. 57 78 84 90 130 137 140 189
 298 300 308 311.
 Klausner, Th. 40 292.
 Klaweck, A. 296 299.
 Klemen, Karl 231.
 Klöstermann, Eric 34 190 193 273 307
 314.
 Knabenbauer, Joseph 259.
 Knox 203.
 Köhler, Konrad 133 135 302.
 Koninck, Charles de 309.
 Kraelin, C.H. 287.
 Krenkel, M. 291.
 Kubitschek 39 292.
 Kuschke 57.
- Lagarde, P. de 274 315.
 Lagrange, J.M. 43 44 48 56 57 58 60 61
 173 174 204 205 257 274 275 289
 316.
 Lambrecht, Jan 296.
 Langevin, P.E. 137 140 302.
 Larrañaga, Victoriano 137 140 302.
 Larraya, J.A.G. 19.
 Laurentin, René 11 118 141 143 144
 159 166 167 174 179 196 204 208 223
 225 226 229 234 235 236 244 248 249
 251 252 258 259 260 263 264 267 270
 271 275 279 310 312 316.
 Lauerjat, M. 7.
 La Berdière, E. 298.
 Lazzarato, D. 295.
 Leaney, R.C. 196.
 Leclercq, H. 104 299.
 Lecoulre, H. 295.
 Lee, C.M. 289.
 Lee, Samuel 319.
 Legrand, Lucien 13 109 112 113 114
 133 135 151 156 158 159 196 236 248
 296 300 305.
 Lesêtre, H. 308.
 Liese, H. 156 295 304 305.
 Lietzmann, Hans 81 131 298 300.
 Lilje, Arthur 230.
 Lindars, B. 234.
 Lodder, W. 48 289 291.
 Lohfink, C. 117 300.
 Loisy, Alfred 275 316.
 Luciano de Samosata 80.
 Lussier, E. 304.
 Luteroth 27 55 289.
- Manns, F.R. 243 248 310.
 Manson, T.V. 30 73 288.
 Marchal 257.
 Mármol, Bonifacio del 265.
 Martín, A. 53 64 290.

- Marucchi, H. 293.
 McGrath, B. 304.
 McKenzie, J.L. 296.
 McKinnon, D. 290.
 McNamara, E.A. 299.
 Mercurio, R. 304.
 Metzger, Albert 230.
 Metzger, B.M. 217.
 Meyer, A. 53 64 108 109 293.
 Meyer, B.F. 154 303 309.
 Michaelis, J.G. 311.
 Michaelis, Wilhelm 78 79 82 194 298 307.
 Michel, A. 313.
 Miguens, M. 96 97 299.
 Moffat 203.
 Mommsen, Th. 48 51 52 53 293.
 Montecchio, B. 295.
 Montefiori, C.G. 191 307.
 Montero, Aristónico 304.
 Montgomery, W. 99 103 299.
 Morales Gómez, G. 308.
 Morgenthaler, Robert 222 223 247 296.
 Möring, H.R. 73 290.
 Most, William 316.
 Mulder, H. 98 299.
 Mullins, T.Y. 300.
 Muñoz Iglesias, S. 3 17 62 70 71 87 107 109 115 124 134 144 147 148 150 181 183 184 200 204 228 233 234 270 275 278 279 280 282 284 290 298 316.
 Murphy, R.T.A. 117 304.
 Navacos, S. 290.
 Nebbe, August 290.
 Neiryneck, F. 154 188 195 303 307.
 Nestle, E. 72 118 172 204 290 300 308.
 Nevius, Richard 137 139 302.
 Newman, B.M. 273 314.
 Newmann, Karl 230.
 Nugent, E.P. 308.
 Ogara, Florentino 156 290 305.
 Ogg, George 47.
 Oldenberg, H. 183 306.
 Olez, M. 194 307.
 Oliver, H.H. 126 302.
 Olivieri, Dom Jean 263.
 Olmo Lete, Gregorio del 176.
 Oort, H. 313.
 Origenes 72 101 104 106 172 194 257.
 O'Rourke, Joh. 40 53.
 Otto, G. 296.
 Paffrath, Tarsicius 290.
 Palmer, A.S. 260 311.
 Patrizzi, Fr. 43 51 60 292.
 Pauly-Wissowa 39 41 49 63 130 292 293 294 300.
 Pax, Elpidius 95 240 299 310.
 Peinador, Máximo 312.
 Peltanus, Th. 262.
 Peretto, Elio 289 305.
 Pérez Fernández, M. 13.
 Pesch, Rudolf 254 296 311.
 Pickl, Joseph 292.
 Plinio 31.
 Plummer, A. 37 57 120 143 144 203 218 221 257 273 302 314.
 Plutarco 231.
 Porporato, F.X. 157 308.
 Potterie, Ignace de la 137 141 165 223 302 307.
 Pous, Pedro 188 309.
 Power, E. 104 106 262 263 300 305.
 Power, M.A. 312.
 Prat, Ferdinand 98.
 Prete, B. 134 302.
 Preuschen, E. 99 103 299.
 Pritchard, J.B. 16.
 Prospero da Ospitaletto 309.
 Prüm, K. 116 131 300.
 Pseudo-Anselmo 267.
 Pseudo-Crisóstomo 232.
 Pseudo-Filón 232 234.
 Puzo, Félix 188 190 308.
 Quell 137 140 301.
 Rabi Eliezer 13 204.
 Rademacher, L. 233 242 310.
 Rahlfs, Alfred 143 144.
 Ramsay, W.M. 40 43 45 52 53 54 60 290 293.
 Rasco, E. 310.
 Ravini, G. 305.
 Rees, W. 49 293.
 Reinach, A. 294.
 Reisner, E. 298.
 Renán 230.
 Renié, J.E. 313.
 Rengstorff, Karl Heinrich 41 73 84 126 135 155 189 297 301 303 308.
 Repo, Eero 288.
 Resch, Alfred 22 26 38 58 77 144 157 164 166 169 173 189 192 207 214 218 257 262 274 278 315 318 319 324 331 339 345.
 Resenhöfft, W. 7 28 200 220.
 Retting, H.E.M. 25 172 202 288 308.
 Reuss, E. 193 307.
 Ricciotti, Giuseppe 98.
 Richard, L. 56 292.
 Riess, Florian 295.
 Rievaulx, Aelred de 262 309.
 Rinaldi, G. 89 298.
 Rinieri, Ilario 39 62 290.
 Roberston, G.P. 290 313.
 Roberston Cameron, James 313.
 Robinson, A.R. 31 288.
 Ronin, M. 303.
 Roos, A.G. 294.
 Ross Taylor, L. 290.

- Ruiz Bueno, Daniel 99.
 Ruperto de Deutz 265.
- Sahlin, Harald 34 61 118 157 196 200
 219 223 224 226 274 278 290 307
 315.
- Salazar, A.M. 314.
 Salkinson 207.
 San Agustín 183 198 255.
 San Ambrosio 80 180 183 196 259.
 San Basilio 194.
 San Beda el Venerable 267.
 San Cirilo de Jerusalén 257.
 San Epifanio 157 195 257.
 San Gregorio Nacianceno 104.
 San Gregorio Nyseno 104 106 179.
 San Ignacio de Antioquia 232.
 San Ireneo 42 145 172.
 San Jerónimo 80 101 104 105.
 San Juan Crisóstomo 56 182 258.
 San Justino 36 89 99 100 145.
 San Paulino de Nola 195 198.
 San Pedro Crisólogo 104 106.
 San Sofronio 183.
 Santo Tomás de Aquino 215.
 Santos Otero, Aurelio 238.
 Sánchez de las Brozas 96.
 Sanclemente, H. 51 295.
 Sanday, W. 296.
 Sanderson, M.L. 86 88 90.
 Schalit, Abraham 40 42 292.
 Schildenberger, Joh. 169 305.
 Schlatter, A. 287.
 Schmahl, G. 256 310.
 Schmaus, Michael 167 267 305.
 Schmid, M. 104 300.
 Schmithals, W. 133 297.
 Schmitt, J. 30 288.
 Schönberg, M.W. 304.
 Schrage, W. 297.
 Schuon, F. 303.
 Schürer, Emil 37 47 242 290.
 Schürmann, H. 109 156 172 229 252
 297 305.
 Schweizer, Edward 297 315.
 Scott, John 259 311.
 Segalla, G. 309.
 Seraphin, Eugène 296.
 Serra, Aristide 87 150 303 307.
 Seydel, R. 230.
 Sherwin-White, A.M. 42 48 65 292.
 Sickenberger, J. 57 290.
 Siebeneck, R. 304.
 Sieffer 296.
 Silva, D.D. 308.
 Simón-Dorado 98.
 Smith, Robert 73 292.
 Smothers, E. 182 257 306 311.
 Soria, V. 289.
 Sotowski, W. 303.
 Spadafora, F. 263 312.
 Sparks, H.F.D. 316.
- Spitta, Friedrich 27 146 273 314.
 Squillaci, D. 255 311.
 Staerk, W. 131 301.
 Stanley, D.M. 312.
 Stauffer, Etchebbert 30 31 41 44 46 61
 62 64 288 292 294.
 Steinmann, Jean 32 288.
 Steinmetzer, F.X. 40 292.
 Steinmüller, J.E. 290.
 Sterling Berry, T. 230.
 Stock, Klemen 305.
 Stoll, R.F. 81 298 305.
 Storr 55.
 Strack-Billerbeck 13 163 180 240 242
 252.
 Stramare, Tarcisio 167 168 179 306
 308.
 Suetonio 39 40 49 231 232.
 Suidas 41.
 Sulpicio Severo 232.
 Suskind 55.
 Sutcliffe, E.F. 267 312.
 Syme, R. 47 294.
 Szramkiewicz, R. 294.
- Tabachovitz, D. 317.
 Taciano 108.
 Tácito 40 43 49 50.
 Talvacchia, F. 296.
 Taylor, Vincent 34 131 301.
 Temple, P.J. 218 257 258 259 261 311
 313.
 Teodoreto 260.
 Teodorico da Castel San Pietro 296.
 Tertuliano 42 62 63 64 65 66 67.
 Thibaut, René 263 312.
 Tholuck 55.
 Thomas, J. 287.
 Thorley, J. 290 296.
 Tito Livio 40.
 Torrey, Charles C. 22 26 38 143 158
 174 274 278 279 302 315.
 Tremel, Bernard 297.
 Turner, N. 275 298 316.
- Ulpianus 242.
 Unger, J. 39 292.
 Urbel (Pérez de) 98.
 Usener, H. 34 248 311.
- Vaccari, Alberto 22 174 175 305 308.
 Valensin 257.
 Van der Berg van Eysinga, G.Q. 230.
 Van der Horst, P.W. 243 310.
 Van Jersel, S. 195 219 220 222 226 228
 229 235 246 247 252 307 310.
 Van Kasteren, R.P. 298.
 Van Leeuwen, J.A. 295.
 Van P., T. 53 64.
 Van Stempvoort, P.A. 310.
 Van Unnik, W.C. 154 303.
 Van Veldhuizen, A. 298.

- Varela, A.T. 203 306.
 Vaux, Roland de 12 13 15 205.
 Vicent Cernuda, Antonio 10.
 Vielhauer, Paul 287.
 Vogels, Joseph 185 202 217 308.
 Vögtle, Anton 297.
 Völter, Daniel 34 48 72 199 200 218
 219 288 290 310.
 Voss, Gerhard 302.
- W**
 Wagner, W. 130 301.
 Walker, Norman 248.
 Wallace Sharpe, N. 313.
 Wallis, R. 259 312.
 Wandel 63 294.
 Watkin, T. 314.
 Weber, W. 48 291.
 Weinert, Francis D. 312.
 Weiss, B. 55 56.
 Weiss, J. 193 273 307.
 Wendland, Paul 130 301.
 Wenger, Leopold 292.
 Wernle, Paul 302.
 Westermann, Claus 109 297.
 Wettstein, J.J. 303.
 Whitley, W.T. 314.
 Wickenhauser, A. 292.
- Wieseler 55.
 Wifstrand, A. 316.
 Wilcken, Ulrich 292.
 Wilhelm, R. 230.
 Willems 296.
 William 98.
 Wilson, S.G. 126 302.
 Winandy, P.J. 188 191 196 307.
 Windisch, E. 230 296.
 Winter, Paul 20 127 143 144 147 162
 208 234 261 266 274 275 278 288 303
 308 312 315.
 Winterbotham, R. 310.
- Y**
 Yeates, Thomas 22 26 144 158 164 166
 169 173 189 192 207 318 319 322 328
 337 343.
 Yubero, Dionisio 96 299.
- Z**
 Zahn, Theod. 48 51 52 53 294.
 Zedda, Silverio 137 302.
 Zerwick, Max. 19 76 149 158 181 188.
 Zimmermann, H. 273 314.
 Ziyayoni, Menahem 243.
 Zorell, F.X. 147 175 189 274 315.
 Zumpt, A.W. 64 295.
 Zurro, Eduardo 176.

LOS EVANGELIOS DE LA INFANCIA

III

CON la aparición de este volumen tercero sobre *El nacimiento e infancia de Juan y de Jesús en Lucas 1-2* (el primero será reeditado en breve) termina el Prof. Muñoz Iglesias su minucioso y sugerente análisis de los dos primeros capítulos del Evangelio de San Lucas.

Sus conclusiones corroboran la hipótesis aventurada en los volúmenes anteriores: Lucas 1-2 es un escrito pre-lucano, compuesto originalmente en hebreo por un autor judío-cristiano palestinese de primerísima hora. La abrumadora abundancia de hebraísmos, la demostrada inconsistencia de la hipótesis que pretendía explicarlos por imitación refleja de la versión griega de los LXX, y la cantidad de graves dificultades exegéticas de estos capítulos que Muñoz Iglesias resuelve con la simple retraducción al hebreo, justifican, según él, la mencionada hipótesis. Los evidentes lucanismos del griego de ambos capítulos se explican suficientemente suponiendo que fuera el propio Lucas quien tradujo el primitivo texto hebreo al incorporarlo a su obra.

El estudio del procedimiento derásico que ha presidido la composición de la pieza original hebrea ofrece al Prof. Muñoz Iglesias elementos de juicio para distinguir en cada caso el núcleo histórico de lo que se cuenta y el grado de artificio literario empleado.

La antigüedad pre-lucana y el origen judío-cristiano que nuestro autor atribuye a estos dos capítulos sería, si se confirmara, una prueba evidente de que la concepción virginal es un dato primitivísimo, perteneciente al estrato más antiguo de lo que creyó la comunidad madre de Jerusalén, anterior a elucubraciones teológicas tardías y previo a cualquier contacto del cristianismo con las filosofías grecorromanas del mundo helenista.

No es aventurado asegurar que en adelante cualquier estudio serio sobre estos dos primeros capítulos del tercer evangelio habrá de tener en cuenta necesariamente las abundantes aportaciones del paciente y provechoso trabajo del Dr. Muñoz Iglesias.